Die

Metaphysik Benekes

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Albrecht Wandschneider

Rostock
Carl Hinstorffs Buchdruckerei
1903

Referent: Prof. Dr. Erhardt.

Inhaltsangabe.

Einleitung: Bedürfnis einer Darstellung der Benekeschen Metaphysik. . . . . S. 1

Haupteil: Benekes Metaphysik.

I. Aufgabe und Methode der Metaphysik.

1. Das metaphysische Bedürfnis und das allgemein menschliche Bewusstsein 6
2. Erfahrungserkenntnis statt Spekulation . . . 9
3. Begründung der Metaphysik durch Psychologie 12

II. Der Ursprung unserer Vorstellungen.

1. Die Seelenvermögen 21
2. Die Grundprozesse der Seelenentwickelung . 23
3. Das Bewusstsein 26
4. Die innere Warnehmung 27
5. Das Verhältnis von Notwendigkeit und Allgemeinheit gewisser Vorstellungen zum Angeborensein 28

III. Verhältnis von Vorstellen und Sein im Allgemeinen.

1. Idealität unserer Vorstellungen von der Aussenwelt 35
2. Realität unserer Vorstellungen von uns selbst . 42
3. Realität der Aussenwelt, Grenzen der metaphysischen Erkenntnis 45

IV. Formen und Verhältnisse des Seins.

1. Der Schematismus der Formen etc. 56
2. Das Ding und seine Eigenschaften 61
3. Die räumliche Ausdehnung 77

4. Die zeitliche Entwickelung . . . . . S. 81
5. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung . . 86
V. Religionsphilosophie.
1. Möglichkeit der Religionsphilosophie 103
2. Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode 109
3. Theologie 121
a) Die Existenz des Urgrundes der Welt . . 122
b) Das Wesen des Urgrundes der Welt . . . 127
4. Allgemeine Ergebnisse 136
a) Theorie der religiösen Überzeugungen . . 136
b) Verhältnis der Religionsphilosophie zur positiven Religion und zur Theologie 142
Schluss: Der Wert der Benekeschen Untersuchungen. 145

Einleitung.

Während gegenwärtig der Neukantianismus mit der Forderung der Rückkehr zu Kant einem gemässigten, metaphysikfreundlichen Kritizismus zu weichen scheint und das philosophische Publikum wieder Geschmack an positiver Metaphysik findet,[1] lenkt sich naturgemäss der Blick auf die Vorgänger dieser Richtung in der nachkantischen Zeit. Als sich der Riss zwischen der idealistischen Philosophie und der Naturwissenschaft anbahnte und vollzog, lebte und lehrte, gleichzeitig mit Schopenhauer, Friedrich Eduard Beneke (Berlin 1798—1854). Ebenso wie Schopenhauer ist Beneke ein prinzipieller Gegner der konstruktiven Richtung der nachkantischen Philosophie, der idealistischen Systeme von Fichte, Schelling und Hegel. Er sieht ihren Hauptfehler in der scholastischen deduktiven Methode, die den Verfall alles wissenschaftlichen Denkens nach sich zieht (Beneke, System der Metaphysik und Religionsphilosophie, Berlin 1840, Vorrede S. VIII[2]). Dagegen erkennt er die Stärke der philosophiefeindlichen Naturwissenschaft in ihrer induktiven, erfahrungsmässigen, erkenntnisvermehrenden Forschungsmethode (Met. 22). Soll nun die Philosophie weiter bestehen, — und sie muss es, weil sie ein unabweisliches Bedürfnis des menschlichen Geistes ist (Met. 3) — so muss sie die naturwissenschaftliche Methode anwenden

1) cf. Falckenberg: Geschichte der neueren Philos.[4] 1902 S. 538; Ed. von Hartmann: Geschichte der Metaphysik II S. 594; Ueberweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Phil. IV [9] S. 2.

2) Zitiert im folgenden als „Metaphysik" oder „Met."

(Met. 22). In der Abweisung der erfahrungslosen Spekulation erkennt Beneke deshalb das Hauptverdienst und die Grundtendenz der kantischen Kritik (Met. 8. 9). Dass sich jedoch die idealistische Spekulation tatsächlich aus der kantischen Philosophie hat entwickeln können, ist für Beneke ein Beweis, dass wir nicht zum ganzen Kant zurückkehren dürfen, sondern in Kant zwei Strömungen auseinander zu halten haben, die kritische Grundtendenz und das Philosophieren aus Begriffen (Met. 21. 22). Da die Erfahrung selbst aber Tatsachen unserer seelischen Entwickelung sind, so muss nach Beneke die Psychologie, oder die Wissenschaft von der inneren Erfahrung, die Grundwissenschaft der Philosophie und Metaphysik werden (Met. 21). Aus der Vernachlässigung der Psychologie, die uns allein Aufschluss über Entstehung und Wert unserer Vorstellungen geben kann, erklärt Beneke die Grundirrtümer der kantischen Philosophie. Sie bestehen erstens in der Annahme einer Vernunfterkenntnis aus Begriffen, einer Erkenntnis „a priori aller Erfahrung", sowohl der inneren, wie der äusseren, und zweitens in der Leugnung der Realität der inneren Erfahrung (Met. 21. Vorrede X. cf. Beneke: Kant und die philos. Aufgabe unserer Zeit 1832. S. 26 ff. 34 ff.[1]) Beide Fehler werden überwunden durch eine psychologische Begründung der Philosophie und der Metaphysik (Beneke: Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben, Berlin 1833, S. 38 ff.[2])

Obgleich sich Beneke in der Forderung der psychologischen Begründung der philosophischen Erkenntnis mit dem Anthropologismus von Fries berührt, führt er dennoch seinen Standpunkt Fries gegenüber selbständig durch. Auch nach Fries soll die auf innerer Erfahrung beruhende Psychologie die Basis des Philosophierens sein. Gegenüber dem transzendentalen Vorurteil Kants, wie er es nennt, dass wir die apriorischen Anschauungen und Begriffe

1) Zitiert als „Kant."
2) Zitiert als „Philosophie," oder „Phil."

wiederum apriori erkennen könnten, behauptet Fries, dass uns nur die innere Erfahrung zeigen kann, dass wir Erkenntnisse a priori besitzen. Nach Fries aber zeigt uns die innere Erfahrung von den Tatsachen des seelischen Lebens nur Erscheinungen, nach Beneke dagegen Dinge an sich in erkenntnistheoretischem Sinne. Während also Fries trotz seiner psychologischen Grundlegung die sonstigen Lehren Kants beibehält, tritt Beneke gerade durch diese Grundlegung in entschiedenen Gegensatz zu Kant (cf. Ueberweg-Heinze III [9] S. 384).

Dass Beneke bei der Selbständigkeit und bei dem entschiedenen Werte seines philosophischen Standpunktes bei seinen Zeitgenossen kein Gehör fand, hat seinen Grund in der Ungunst der Zeitverhältnisse. Dass er bei Hegel und seiner Schule keinen Anklang fand, ist selbstverständlich, da er zu ihren Grundanschauungen in diametralem Gegensatz stand. Von sich selbst bekennt Beneke, dass er von Hegel, einige gelegentliche Bemerkungen abgerechnet, trotz aller Mühe und aller offenen Empfänglichkeit nie etwas habe lernen können (Philosophie etc. 102). Von Herbart und seiner Schule wurde Beneke heftig angegriffen und der Entlehnung einiger psychologischer Grundanschauungen beschuldigt, ohne für seine sonstigen philosophischen Bemühungen Anerkennung zu finden.[1] Auch bei Schopenhauer, dessen „Welt als Wille und Vorstellung" Beneke in der Jenaer Allg. Litt. Zeitung 1820 Dez. rezensierte, fand Beneke keine Gnade, wie auch Beneke seinerseits nie mit einem Worte Schopenhauers weiter erwähnt,

1) cf. Beneke, Neue Psychologie 76 ff.; Gramzow, Benekes Leben und Philosophie 196 ff. Aus der Herbart'schen Schule ist auch hervorgegangen die Dissertation Ad. Webers: Kritik der Psychologie von Beneke, Leipzig 1872, die sich positiv auf Drobisch stützt. Nach Weber ist „alles bei Beneke noch unvollständig; er nimmt es nicht genau, hält seine Arbeit für zu leicht, bleibt daher nicht selten auf halbem Wege stehen und fällt oft in ein laxes, unklares Wesen." (S. 2). „Beneke ist ein inkonsequenter, auf halbem Wege stehen gebliebener Materialist." (S. 70).

obgleich er sich doch mit ihm in der Auffassung von dem An-Sich der Aussenwelt berührt. Während sich jedoch Schopenhauer in der gleichen Lage des allgemeinen Verkanntwerdens grollend in die Einsamkeit zurückzog, ertrug Beneke mit Würde sein Geschick und suchte seine Philosophie zu verbreiten und weiter auszuführen. Auch nach seinem Tode zu der Zeit, als Schopenhauer ein berühmter Mann wurde, hat Benekes Metaphysik nicht die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, obgleich auf ihren Wert von verschiedenen Seiten hingewiesen wurde.[1] Seine Schüler fand Beneke in grösserer Anzahl in pädagogischen Kreisen, aber auch hier war es wesentlich nur seine Pädagogik und spezielle Psychologie, die Verbreitung fand. (Ueberweg-Heinze IV.[9] S. 203 ff.) Erst in den letzten Jahren hat sich das philosophische Interesse den erkenntnis-theoretischen und metaphysischen Untersuchungen unseres Philosophen zuzuwenden begonnen. Gramzow hat dankenswerte Beiträge zum Verständnis und zur Würdigung der Benekeschen Philosophie geliefert.[2] Sodann hat Eduard von Hartmann auf die geschichtliche Bedeutung der Benekeschen Metaphysik aufmerksam gemacht und selbst eine kurze Darstellung derselben gegeben.[3] Jedoch ist diese Darstellung nicht eingehend genug, um den Aufbau des Benekeschen Systems in allen seinen Teilen erkennen zu lassen. Kürzlich hat vom neukantischen Standpunkt aus Hugo Renner[4] die Unfähigkeit der Benekeschen Psychologie zur Lösung erkenntnis-

1) Friedr. Ueberweg: System der Logik, Bonn 1865 S. 56; J. E. Erdmann: Grundriss der Gesch. der Philos. II[3] 1878 S. 641; [4]1896 S. 681; Falckenberg: Gesch. der neueren Philos.[4] Leipzig 1902 S. 433; [cf. Höffding: Gesch. der neueren Philos. Bd. II übers. von Bendixen, Leipzig 1896 S. 293.

2) Gramzow: Benekes Leben und Philosophie, Bern, Diss. 1899.

3) Ed. von Hartmann: Gesch. der Metaphysik II, Leipzig 1900, S. 336.

4) Renner: Benekes Erkenntnistheorie, ein Beitrag zur Kritik des Psychologismus, Halle, Diss. 1902.

theoretischer Probleme darzutun gesucht. Indem aber Renner prinzipiell den Wert der genetischen Behandlung der Erkenntnistheorie verkennt (bes. S. 82, 87 f. im Anschluss an Cohen), findet das Berechtigte in der Benekeschen Auffassung bei ihm nicht die gebührende Anerkennung.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, nicht eine Kritik, sondern eine Darstellung der Benekeschen Metaphysik und zwar im Wesentlichen im Anschluss an sein metaphysisches Hauptwerk: System der Metaphysik und Religionsphilosophie[1] zu geben. Nur als Ergänzung und Erläuterung werden wir diejenigen Schriften Benekes heranzuziehen haben, die zu seiner Metaphysik in Beziehung stehen.[2]

1) Beneke: System der Metaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet, Berlin 1840.

2) Es sind dies die folgenden:

1. Erkenntnislehre, Jena 1820.

2. Erfahrungsseelenlehre, Berlin 1820.

3. Psychologische Skizzen I. II. Göttingen 1825—27, zitiert als „Skizzen I und II."

4. Das Verhältnis von Seele und Leib, Göttingen 1826, zitiert als „Leib und Seele."

5. Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, Berlin 1832, zitiert als „Kant."

6. Lehrbuch der Logik, Berlin 1832.

7. Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Berlin 1833,[4] ed. Dressler 1877, zitiert nach der 4. Aufl. als „Lehrb. der Psychol."

8. Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben dargestellt, Berlin 1833, zitiert als „Philosophie" oder „Phil."

9. System der Logik, Berlin 1842.

10. Die neue Psychologie, Berlin 1845, zitiert als „Neue Psychol." oder „Neue Ps."

11. Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie Bd. I. Allgemeine Sittenlehre, Berlin 1837, zitiert als „Grundlinien der Sittenlehre."

12. Archiv für die pragmatische Psychologie oder die Seelenlehre in der Anwendung auf das Leben, Berlin 1851—53, zitiert als „Archiv."

I. Aufgabe und Methode der Methaphysik.

Die wechselvollen Schicksale der Metaphysik und die so überaus verschiedene Wertschätzung dieser Wissenschaft vermögen das metaphysische Bedürfnis des denkenden Menschen nicht zu unterdrücken, sondern spornen ihn immer von neuem an, über sich selbst, die Welt und das Übersinnliche zu tieferen Aufschlüssen zu gelangen (Metaphysik 1—3). Zwei Motive drängen unablässig zur metaphysischen Forschung. Einmal ist es das Bruchstückartige und die Lückenhaftigkeit der Erfahrung; wir kommen weder in der räumlichen noch in der zeitlichen Ausdehnung, noch in der Kausalreihe zu einem geschlossenen Ganzen; die sinnliche Wahrnehmung zeigt uns nur einige, nicht alle Eigenschaften der Dinge. Dadurch werden wir dazu getrieben, über die Gesamtheit der sinnlichen Auffassungen hinauszugehen, die Lücken auszufüllen und die Bruchstücke zu einem Ganzen zu verbinden. Zum anderen fordern uns die mancherlei Unangemessenheiten und Widersprüche in den Grundverhältnissen der Erfahrungsbegriffe auf, diese Begriffe auf ihren wirklichen Ursprung, wo sie widerspruchslos gelten, zurückzuführen. Solche Unangemessenheiten und Widersprüche finden sich hauptsächlich bei Anwendung der Begriffe von Substantialität und Kausalität auf die Aussenwelt. Wir nehmen von dem Dinge nur seine Eigenschaften wahr, und wenn wir diese abziehen, um das Ding zu erreichen, bleibt nichts übrig. Ferner ist es

unverständlich, wie die verschiedenartigsten Eigenschaften an demselben Dinge zusammen sein sollen. Bei der Veränderung sodann soll das Ding ein anderes werden und doch „zugleich und indem dies geschieht, dasselbe bleiben" (Met. 32). Bei der Veränderung des Dinges aus sich selbst aber fehlt uns der Grund, warum es nicht ewig dasselbe bleibt. Bei der Veränderung eines Dinges durch ein anderes aber soll ein fremdes Ding da wirken, wo es nicht ist. Schliesslich ist die Wirkung in die Ferne und die Wirkung des Geistigen auf das Materielle und umgekehrt entschieden schwierig vorzustellen (Met. 30—33).

Unsere tatsächliche Erfahrung, die uns zur Metaphysik, zum Hinausgehen über diese Erfahrung treibt, ist nun etwas durch und durch Subjektives. Wir sind durch und durch Subjekt oder Vorstellung (Met. 3). Was wir jedoch erreichen wollen, ist das Sein, das Objektive, das Reale. Somit ist die Grundaufgabe der Metaphysik die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Vorstellen und dem Sein, dem Subjektiven und dem Objektiven, dem Ideellen und dem Reellen (Met. 3). Zu den Erfahrungstatsachen gehört aber nicht nur das Subjektive, das Vorstellen, sondern auch, dass wir dem Vorstellen ein Sein gegenüberstellen und beide Begriffe scharf von einander trennen (Met. 4). Die Gegenüberstellung von Vorstellen und Sein ist aber nicht von bestimmten geschichtlichen Entwickelungen abhängig und daher nur eine Eigentümlichkeit einiger bestimmter Menschen, sondern ist in dem Bewusstsein jedes Menschen unmittelbar gegeben (Met. 4). Denn jeder Mensch hat die unvertilgbare Überzeugung, dass er nicht nur subjektive Vorstellungen, sondern ausserdem auch irgend ein wahres Wissen besitze. Selbst der Skeptizismus hat irgend einen festen Punkt, von dem aus er alles menschliche Wissen für Einbildung erklärt. Also muss es irgend wie für uns ein Wissen geben. Jedes Wissen aber bezieht sich auf ein Sein und unterscheidet sich gerade durch diese Beziehung auf ein Gegenüberstehendes oder ein Objekt von allen rein subjektiv

in uns ablaufenden inneren Entwickelungen (Met. 15). Wir finden aber dieses Sein oder das wahre Wissen, wenn wir unseren tatsächlichen Begriff vom Sein hinsichtlich seines Ursprungs erklären. Nach Beneke kann, wie wir später genauer ausführen werden, der menschliche Geist nichts absolut erdenken, sondern alle seine Vorstellungen und Begriffe von einfacher und eigentümlicher Art entstehen aus Anschauungen. Also muss in uns auch der einfache und eigentümliche Begriff des Seins irgend wie aus einer Anschauung des Seins entstanden sein. Wir kommen somit in der Erklärung des Ursprungs unserer Seinsvorstellung zu dem Sein selbst (Met. 14—15).

Als eine mangelhafte Erklärung unserer Seinsvorstellung und als ein Widerspruch gegen das allgemein menschliche Bewusstsein ist deshalb der entschiedene Skeptizismus und Idealismus Kant's (Met. 11, 167, 277) abzulehnen, der die Unerreichbarkeit des Seins im ganzen Umfange sowohl in der äusseren als in der inneren Erfahrung behauptet. Auf der anderen Seite ist die Annahme der absoluten Identität zwischen dem Subjektiven und Objektiven abzuweisen, weil im menschlichen Bewusstsein, wie gezeigt werden soll, für alle Menschen in gleicher Art mannigfache Abstufungen der Wahrheit begründet sind, deren genaue Bestimmung das primum movens der neueren Philosophie seit Descartes ist (Met. 11—16).

Dass die Metaphysik nun bisher noch nicht eine allgemein gültige und bleibende Bestimmung des Verhältnisses von Vorstellen und Sein getroffen hat, dass sich vielmehr in der Geschichte der Philosophie ein System neben dem anderen erhebt und jeder Philosoph von neuem eine Grundlage zu legen sich gezwungen sieht, ist nicht als ein Beweis gegen die Lösbarkeit der metaphysischen Aufgabe zu betrachten, sondern nur als ein Zeugnis dafür, dass man die Metaphysik statt auf die gegebenen natürlichen, wahren Grundlagen des menschlichen Geistes auf eingebildete und erkünstelte gebaut hat. Die jetzige Stetigkeit anderer

Wissenschaften, z. B. der Astronomie, der Physik und der Chemie, darf uns die Tatsache nicht übersehen lassen, dass bei diesen Wissenschaften eine unverhältnismässig lange Zeit des Schwankens und der Unsicherheit der erst kurzen Zeit der Gleichmässigkeit vorangegangen ist. Darum dürfen wir erwarten, dass auch bei der Metaphysik nach den bisherigen Schwankungen eine allgemein gültige Feststellung in der Zukunft erfolgen wird (Met. 19).

Derselbe Weg nun, der die exakten Wissenschaften, Astronomie, Physik und Chemie, aus dem Zustand des Schwankens in den der Allgemeingültigkeit geführt hat, muss auch von der Philosophie und Metaphysik beschritten werden. Jene Wissenschaften haben so lange geschwankt, als sie a priori aus Begriffen konstruiert wurden; sie sind zu bleibender Ausbildung gelangt, sobald man sie rein auf Erfahrung gründete. Darum muss auch die Metaphysik unter strenger Ausscheidung aller rein abstrakten Spekulation auf den festen Boden der Erfahrung gebaut werden (Met. 22). Kant hat in Übereinstimmung mit der gesamten neueren Philosophie seit Baco, ja der gesamten neueren Wissenschaft richtig unterschieden zwischen Denken und Erkennen und den Nachweis geliefert, dass durch blosses Denken auf keine Weise eine Erkenntnis von etwas Realem, von den inneren Eigenschaften der Dinge und von ihren Kräften, von der Existenz Gottes etc. zu gewinnen sei (Met. 22, 8, 9, 365). Die Realität des in den Begriffen Gedachten ist vielmehr allein durch Erfahrung zu erkennen (Met. 20). Das Erkennen tritt nur da ein, wo uns ein Reales gegeben ist (Philosophie, Vorrede, S. VIII). Da deshalb das in der Philosophie Behauptete nicht bloss unser Gedanke, sondern etwas Wirkliches sein soll, ist die Philosophie keine spekulative, sondern positive Wissenschaft (Philos. 32, 37). Weil aber das Gegebene nur auf eine Weise gegeben ist, so gibt es auch nur eine Wahrheit (Philos., Vorrede, S. VIII). Die Verschiedenheit der Behauptungen beweist dagegen eine Abweichung von der

Wahrheit. Deshalb ist die allgemein gültige Ausbildung eine unerlässliche und erreichbare Anforderung wie bei jeder Wissenschaft, so auch bei der Philosophie (Philos., Vorrede S. IX, Met. 18). Wie die Mathematik müssen die philosophischen Sätze für alle Menschen in gleichem Masse verbindlich und für jeden, der sich überhaupt darauf einlassen will, mit Notwendigkeit zu erzwingen sein (Philos. 9).

Mit dem Irrtum, die Realität aus blossen Begriffen statt aus der Erfahrung zu beweisen, steht in engstem Zusammenhange der weitere Fehler, dass man das Besondere aus dem Allgemeinen abzuleiten versucht (Met. Vorrede S. VIII, Phil. Vorrede S. V. 70 ff). Aus jedem Begriff oder Satz kann dagegen nach einer gesunden Logik nur soviel abgeleitet werden, als er in sich enthält (Phil. 84). Alles Denken als solches ist durchaus nicht im Stande, auch nur das mindeste neue Material des Vorstellens zu erzeugen; vielmehr kann das Denken nichts anderes tun, als das ihm anders woher gegebene Material verarbeiten, klarer ausbilden, zusammensetzen und für eine gesonderte, bestimmtere Auffassung auseinander bilden (Phil. 68, Lehrbuch der Logik 123 ff). Die Ableitung des Besonderen aus dem Abstrakten, die Entwickelung eines philosophischen Systems aus einem Prinzip ist dagegen das Überbleibsel des Scholastizismus (Kant 85). Nur von dem Mannigfaltigen aus kann die Einheit gefunden werden; diese ist erst das Letzte in der Erkenntnis, nicht das Erste (Kant 62).

Durch den analytischen Charakter unseres Denkens wird jedoch die synthetische Systembildung keineswegs aufgehoben, sondern nur in ihre Grenzen eingeschränkt. Die Synthesis darf sich nur vollziehen auf Grund der durch die Erfahrung oder durch die Analysis gegebenen Erkenntnismaterialien (Kant 52). Sie hat vom Besonderen ausgehend zum Allgemeinen zu gelangen und diese Verallgemeinerung womöglich bis dahin zu treiben, wo sie sich in die Einheit verliert (Kant 61). Auch die Spekulation muss tatsächlich, da aus nichts nichts werden kann, zuletzt eben-

falls aus Erfahrung schöpfen, wenn sie dies auch nur spielend und mit flüchtigen Blicken tut (Kant 67).

Da die Synthese somit die notwendige Ergänzung der Analysis ist, so ergiebt sich aus der Ablehnung der reinen erfahrungslosen Begriffserkenntnis keineswegs die Entfernung sämtlicher begrifflicher Erkenntnis aus der Philosophie und Methaphysik. Nicht in dem Sinne ist die Philosophie eine positive Wissenschaft, dass sie sich mit der Beschreibung, Ordnung und Gruppierung des tatsächlich Gegebenen begnügen müsste (Skizzen II. 11). Vielmehr hat sie sich über die Erfahrung zu erheben, indem sie durch Induktion und Hypothesenbildung die Lücken der Erfahrung ergänzt (Skizzen II, Vorrede S. XVI, S. 29; Neue Psychologie, Vorrede S. XII, S. 6). Das allgemein vorliegende Material ist im Denken zu bearbeiten (Phil. 15). Denn es kommt nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung und dem Besonderen, sondern es giebt auch apriorische Konstruktion im Abstrakten, welche gleichwohl für das Konkrete gültig ist (Phil. 68). Für die unabhängig von der Erfahrung zu gewinnende Erkenntnis giebt es zwei Formen. Das Abstrakte kann entweder nach ideellen oder nach reellen Verhältnissen bearbeitet werden. Jene Bearbeitungen des Abstrakten gehen nicht hinaus über dasjenige, was für sie gegeben war, sie geben nur eine klare Auffassung des Gegenstandes; diese führen uns in der Erkenntnis weiter und liefern neue Anschauungen, Begriffe und Urteile (Phil. 69 71, 70 Anm.). In allen abstrakten Erkenntnissen konstruieren wir aber nur, was wir hineingelegt haben (Phil. 80). Sie führen nicht über die Kombination der durch die Erfahrung erworbenen Elemente hinaus (Phil. 122). Diese Erkenntnis besitzt darum auch nur mittelbare Gewissheit, die ein unmittelbar Gewisses voraussetzt. Alles mittelbar Gewisse kann seinen Elementen nach nicht das Mindeste mehr enthalten, als das unmittelbar Gewisse (Phil. 85). Auch in der Mathematik haben wir nach Beneke in den bewiesenen Sätzen, den Elementen nach, nicht das Geringste mehr, als in den unbewiesenen.

Die unbewiesenen Elemente liegen aber der unmittelbaren Anschauung vor (Phil. 85, Anm., Lehrb. der Logik 150 ff). Eine an die Erfahrung sich anschliessende konstruierende philosophische Methode umfasst somit alle wahrhaft begründete philosophische Erkenntnis, so dass für die Spekulation keine Art gesetzmässiger Erkenntnis übrig bleibt (Phil. 90). Die Spekulation kann höchstens so lange ein Notbehelf sein, als die Erfahrungen ungenügend sind (Phil. 91).

Die Erfahrungstatsache, auf die sich die Metaphysik, wie wir oben gesehen haben, stützt, ist das in allen Menschen sich gleichleibende Verhältnis zwischen Vorstellen und Sein. Ist dieses uns aber schon in der Erfahrung gegeben, so haben wir nicht erst künstlich eine Brücke zwischen Vorstellung und Sein zu schlagen, sondern haben nur nachzuweisen, „in welcher Art dieselbe vor aller philosophischen Forschung in der natürlichen Entwickelung des menschlichen Geistes allgemein gleich von jeher geschlagen ist und in alle Zukunft geschlagen werden wird" (Met. 22 23). Das Problem der Metaphysik ist somit schon vor allem Philosophieren als Tatsache vorhanden, und das Auffinden jener tatsächlichen Brücke führt uns zu der natürlichen, wahren Theorie über das Verhältnis zwischen dem Vorstellen und dem Sein (Met. 23) und zeigt uns damit die Grundkräfte des Geistes, die Grenzen und Quellen der menschlichen Erkenntnis, wie sie wirklich sind (Met. 21).

Dass wir nun täglich und stündlich ohne alle Philosophie die Lücke zwischen Vorstellen und Sein, zwischen Objekt und Subjekt schlagen, ist eine Tatsache unseres seelischen Lebens. Die seelischen Tatsachen in ihrer vollen Wahrheit und im Zusammenhang uns erkennen zu lassen, ist allein die Psychologie im Stande (Neue Psychol. Vorrede XI). Nur durch die Erkenntnis der Art und Weise, wie die philosophischen Begriffe in der menschlichen Seele entstanden sind, können sie ihre höchste Klarheit erhalten (Kant 90). Somit ist die Psychologie die Grundwissen-

schaft aller philosophischen Wissenschaften, also auch der Metaphysik (Neue Psych. 92). Die gesamte übrige Philosophie ist angewandte Psychologie (Kant 91). Die metaphysische Forschung ist der psychologischen unterzuordnen (Met. 23). Dadurch wird die von Locke in die Philosophie eingeführte, gewissermassen auch von Kant angenommene Richtung fortgeführt, die Psychologie statt der Metaphysik zur Grundwissenschaft der Philosophie zu machen und die philosophischen Sätze und Begriffe genetisch zu entwickeln (Neue Psychol. 91).

Führt uns die Frage nach dem Ursprung unserer metaphysischen Begriffe und Vorstellnngen auf die Psychologie als Grundwissenschaft der Metaphysik, so handelt es sich weiter um die Frage, wie ist diese Psychologie als Wissenschaft von unserer Seele auszugestalten. Sie kann ihr Licht nicht mit Herbart von der Metaphysik her erhalten (Met. 24 ff). Die Einwendungen Herbarts gegen eine psychologische Begründung der Metaphysik und seine Argumente für die metaphysische Begründung der Psychologie fasst Beneke in zwei Hauptpunkte zusammen. Herbart lehrt erstens, dass man sich gegen Erschleichungen und Irrtümer in der Anwendung der an sich metaphysischen Begriffe wie Ding, Veränderung, Ursache und Wirkung, Vermögen, Kraft u. A. in der Psychologie nur schützen könne durch eine vorausgehende rein metaphysische Untersuchung dieser Begriffe. Hierbei ist Herbart zuzugeben, dass wir uns in der Psychologie freilich metaphysischer Begriffe bedienen, aber nicht ist der Gebrauch dieser Begriffe in der Psychologie notwendigen Irrtümern ausgesetzt, vielmehr ist ihre richtige Anwendung ebenso wie in der Naturwissenschaft ohne vorherige Prüfung an sich wahrscheinlich. Zudem sind diese Begriffe, wie Beneke später aus ihrem Ursprung nachweist, zunächst psychologische Begriffe, von der Anschauung unseres Selbstbewusstseins hergenommen, und sie werden erst in der späteren Fortbildung zu metaphysischen Begriffen (Met. 25). Auch der zweite Einwand Herbarts

ist an sich zuzugeben, dass auch die psychologische Untersuchung dieser Begriffe gleichfalls Irrtümern ausgesetzt sei, in derselben Art wie die metaphysische Untersuchung, dass wir uns also auch durch die psychologische Kritik nicht vollkommen gegen Irrtümer schützen können. Aber diese Gefahr des Irrtums wird mit jeder neuen Probe geringer, so dass sie zuletzt gleich Null gesetzt werden kann. Zudem ist uns unser Seelenleben viel unmittelbarer und genauer bekannt und zugänglich, als die Gegenstände der Metaphysik, so dass sich also die psychologische Begründung bei weitem günstiger stellt als die metaphysische. Dies ergiebt sich schon allein aus der Tatsache, dass die meisten psychologischen Irrtümer aus der Metaphysizierung der Psychologie entstanden sind, aus der Bestimmung der Natur der Erkenntnisvermögen aus allgemeinen Begriffen statt in strengem Anschluss an die Erfahrung (Met. 26—28). Eine derartige falsche metaphysische Voraussetzung von Herbart ist die Annahme, dass sich gewisse Begriffe notwendig und wesentlich widersprechend in unserem Innern bilden müssen (Neue Psychol. 88). Aus der Tatsache aber, dass sich ein Widerspruch wiederholt vorfindet, lässt sich nicht schliessen, dass sich diese Begriffe mit innerer Notwendigkeit falsch bilden müssen. Ein notwendiger Widerspruch könnte ausserdem durch die von Herbart angewandte Methode der Beziehungen auf keinen Fall beseitigt werden, da wir durch blosses Denken nicht das Falsche von dem Richtigen zu unterscheiden vermögen (Met. 34—35). Gegen Widersprüche im notwendigen Denken gäbe es überhaupt keine Hülfe (Neue Psychol. 83). Notwendige Antinomien sind durchaus unmöglich. Vielmehr, wenn wir in einem konjunktiven Urteil scheinbar demselben Subjekt zwei sich widersprechende Prädikate beizulegen genötigt sind, so ist dieser Widerspruch zu beseitigen durch eine schärfere Ausprägung oder Zerlegung der Subjektsvorstellung (Philos. 66, Met. 36—37).

Nicht eine metaphysisch orientierte Psychologie (Neue Psychol. 91) kann uns demnach die Frage nach dem Ursprung unserer metaphysischen Begriffe beantworten, sondern nur die empirische Psychologie (Met. 21). Es gibt zwei Arten von Erfahrung, äussere und innere. Jene ist die Grundlage der Naturwissenschaft, diese die Grundlage der Psychologie. Wie die Naturwissenschaft das Werden und Vergehen der äusseren Natur beobachtet, so beobachtet die Psychologie unser in stetem Wachstum sich befindendes, nie stillstehendes Seelenleben, die innere Natur (Kant. 69). Wie die Naturwissenschaft der Aussenwelt die Gesetze ihrer Entwickelung ablauscht, so die empirische Psychologie der Innenwelt, der Seele. Die Seele ist dasjenige, was wir durch das unmittelbare Selbstbewusstsein erkennen (Leib und Seele 130), oder, was dasselbe ist, alles was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen (Lehrbuch der Psychol. § 143). Die empirische Psychologie beschränkt sich im Wesentlichen auf die innere Erfahrung, das Selbstbewusstsein, ohne die materielle Grundlage des Seelenlebens zu berücksichtigen (Lehrbuch der Psych. § 22, Kant. 89). Die Formen der Erwerbung und Verarbeitung der inneren Erfahrung aber sind dieselben, wie bei der äusseren Erfahrung: einfache Wahrnehmung, Beobachtung, Versuch, Induktion (Phil. 40). Zwar sind die Schwierigkeiten in der inneren Beobachtung anzuerkennen. Sie haben ihren Grund in der Sinnlichkeit des Menschen. Er wird übermässig angezogen und gefesselt von den äusseren Eindrücken und den Reaktionen auf dieselbe. Dazu kommen die Schnelligkeit der meisten psychischen Entwickelungen und die mancherlei Täuschungen der Eitelkeit und Selbstliebe, die durch die Identität des Beobachters mit dem zu Beobachtenden veranlasst werden. Aber diese Schwierigkeiten bestehen nur für den noch ungeübten Beobachter. Die gesuchte und geregelte innere Wahrnehmung aber ist jeden Grades von Klarheit, Bestimmtheit und Genauigkeit fähig (Phil. 40). Weil hier das Objekt

unmittelbar für unsere Auffassung vorliegt, während es bei der äusseren Wahrnehmung nur durch Vermittelung der Sinne aufgefasst wird, ist die innere Naturwissenschaft der materiellen Naturwissenschaft sogar überlegen (Phil. 41). Aber die innere Beobachtung allein genügt nicht, wie Jacobi und die Schottische Schule annehmen, denn die Gegenstände des unmittelbaren Bewusstseins gehören nur der ausgebildeten Seele an. Der Inhalt des Bewusstseins ist aber in philosophischer Beziehung überaus verwickelt und zusammengesetzt, die Wirkung unendlich vieler Bildungsprozesse vor Ausbildung des Bewusstseins (Phil. 45). Zur Ordnung des ungeordnet Gegebenen muss daher das analytische Verfahren dienen (Phil. 47). Wir haben das Zusammengesetzte zu zergliedern und das vielfach Entwickelte rückgängig zu verfolgen bis zu seinen noch unentwickelten Grundelementen, bis zum wirklich Einfachen (Phil. 48). Um dieses zu erreichen, bedürfen wir aber der genauen Kenntnis der Grundgesetze der psychischen Entwickelung, die wir der Beobachtung der gegenwärtigen seelischen Entwickelungen entnehmen. Von den wahren Grundelementen ist dann umgekehrt synthetisch und systematisch das im unmittelbaren Bewusstsein Gegebene zu entwickeln und zu konstruieren (Phil. 48). Die Übereinstimmung der Faktoren mit dem Produkte (dem gegenwärtigen Bewusstsein) ist der Beweis für die Richtigkeit der Konstruktion (Phil. 51). Dagegen berechtigt uns ein wahrer Widerspruch des Resultates mit den Aussprüchen des allgemein menschlichen Bewusstseins unbedingt zur Verwerfung der psychologischen Theorie (Phil. 50). Die rückwärtige Konstruktion in der Psychologie steht auf gleicher Stufe mit derjenigen in der Astronomie (Phil. 52). Durch die nach der allgemeinen naturwissenschaftlichen Methode bearbeitete Psychologie erhalten wir eine im Leben wurzelnde und für das Leben fruchtbare Philosophie (Phil. Vorrede XVII). Durch die neue psychologische Methode glaubt Beneke zu einer solchen Klarheit der psycholo-

gischen Anschauung, zu einer so überzeugenden Sicherheit der Konstruktion und zu so vielen praktisch fruchtbaren Aufschlüssen über die wichtigsten Lebensverhältnisse geführt worden zu sein, dass er den Wendepunkt in der Philosophie des 19. Jahrhunderts gekommen sieht (Met. Vorrede VI, Phil. Vorrede XVI).

In dieser Begründung der Philosophie und Metaphysik will Beneke die Grundtendenz der Kantschen Kritik rein zur Durchführung bringen. Da wir Erkenntnis von etwas Wirklichem nur durch Erfahrung erlangen, so können wir auch die Grundkräfte des Geistes, die Grenzen und Quellen der menschlichen Erkenntnis nur erkennen auf Grundlage der inneren Erfahrung. Kant verwirft jedoch die ganze empirische Psychologie, weil nach seiner falschen Voraussetzung die Erfahrung überhaupt nicht im Stande ist, Philosophie zu begründen. Vielmehr hält Kant an der Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft aus Begriffen fest, ohne dabei zu bedenken, dass wir uns der Realität der von ihm aufgestellten Begriffe nach seiner eigenen Ansicht nur durch Erfahrung versichern können (Met. 21). Durch die Ablehnung der empirischen Psychologie als einer ungenügenden Grundlage der Metaphysik kommt nun Kant in seiner Aprioritätslehre dazu, der Seele eine Menge Kräfte und Vermögen beizulegen, ohne zu untersuchen, wie diese Vermögen der ausgebildeten Seele überhaupt entstanden sind. Kant nimmt als Grundlage für seine Theorie teils aus der Wolffschen Philosophie, teils aus dem gewöhnlichen Denk- und Sprachgebrauch die bekannten und abstrakten Vermögen hinüber, die dann gleichsam personifiziert jedes seinen besonderen bestimmten Beitrag zu dem Schatze der menschlichen Erkenntnis liefern sollen (Phil. 82). Insofern geht Kant freilich auf etwas Gegebenes zurück, als er sich mit grosser Vorsicht, ja oft mit Peinlichkeit an den allgemeinen Sprachgebrauch und die in der bisherigen Wissenschaft vorliegenden Begriffe anschliesst. Aber Kants Fehler ist, dass er nicht weit

genug zurückgeht zu dem Gegebenen, nämlich zu dem, was uns in der inneren Erfahrung oder im Selbstbewusstsein gegeben ist (Phil. 95). Die metaphysischen Sätze und Begriffe sind nicht in irgend einer Art ursprünglich fertig im menschlichen Geiste gegeben (Met. 28), sondern bilden die höchsten und abgeleitetsten Produkte des menschlichen Geistes (Phil. 29). Eine ursprünglich gegebene Vernunft als ein besonderes dem menschlichen Geiste angeborenes, irgendwie die Formen des ausgebildeten Geistes an sich tragendes Prinzip existiert garnicht, ist ein leeres Hirngespinnst, das vor dem Lichte einer besonnenen, tiefer dringenden Philosophie in nichts zerfliessen muss (Phil. 60). Die Vernunft ist nicht am Anfang, sondern am Ende, ist die Gesamtheit der höchsten normal entwickelten psychischen Gebilde, oder vielmehr nur das Ideal, zu dem die geistige Entwickelung hinstrebt (Met. 29). Dass Kant diesen Unterschied zwischen der „Vernunft" und den wirklichen Entwickelungsverhältnissen des menschlichen Geistes, wie sie im Selbstbewusstsein vorliegen, nicht erkannt hat, hat seinen Grund darin, dass zu seiner Zeit die Beobachtung und Zergliederung des Geistigen noch unvollkommen und nicht ausreichend für seine eigenen Probleme war. Dadurch ist es gekommen, dass er trotz seiner richtigen Grundtendenz, eine Theorie der Erkenntnis im Anschluss an die Erfahrung zu geben, in seiner positiven Ausführung eben dem scholastischen Verfahren huldigt, das er bekämpft (Phil. 93). Beneke weist es als eine falsche Auffassung der Kantschen Lehre ab, als stelle Kant seine Erkenntnis apriori als erfahrbar dar, als durch die Selbstbeobachtung in uns vorzufinden. Diese Auslegung steht im Widerspruch mit den bestimmtesten Erklärungen Kants (Phil. 94. Kant 29 ff). Vielmehr schloss sich Kant nicht an die Erfahrung an, sondern spekulierte aus Begriffen. Deshalb erfahren wir bei ihm nirgends, „in welcher Art denn eigentlich die reinen Anschauungen und die reinen Verstandesbegriffe ursprünglich oder apriori gegeben sind, durch welchen

Prozess sie mit den an und für sich unräumlich, unzeitlich und unverbunden gegebenen sinnlichen Empfindungen zusammen gebildet werden" (Kant 41). Allein die innere Erfahrung kann uns die wirklichen Kräfte des menschlichen Geistes offenbaren (Kant 45), und lediglich eine weit fortgesetzte, sehr genaue psychologische Zergliederung der menschlichen Begriffe der ausgebildeten Seele kann uns zu einer in allen Punkten richtigen und allgemein gültigen Erkenntnis von ihnen führen (Met. 30).

Die Durchführung der Kantischen Grundtendenz, Erkenntnis der Realität aus Erfahrung, ist bisher der Philosophie noch nicht gelungen, von Fichte, Schelling und Hegel, die im Gegensatz zu Kant stehen, ganz abgesehen, auch nicht Fries und Herbart, die sich an Kant anschliessen. Sie sind Kant die Antwort schuldig geblieben auf die Frage, wie man objektive Realität erkennen könne ohne innere und äussere Erfahrung. Ihr Fehler besteht darin, dass sie, statt unser empirisches Seelenleben zu untersuchen, gewisse Erkenntniskräfte und Methoden noch neben der Erfahrung annehmen (Phil. Vorrede V). Aus diesem Urteil Benekes ist es zu erklären, dass er neben Kant nicht noch Fries in seinen metaphysischen Schriften speziell berücksichtigt, obgleich er mit ihm in der Forderung der psychologischen Begründung der Kantischen Erkenntnistheorie übereinstimmt. Beneke gesteht aber selbst, dass er von Fries viel gelernt habe, ebenso wie von Kant, Jacobi, Herbart: noch mehr aber habe er gelernt von Baco, Locke, Hume, Garve, Platner u. A.; von allen eben in dem Masse, als sie die innere Erfahrung erforscht und klar und rein wiedergegeben haben (Phil. 102).

Indem Beneke sein System der Methaphysik und Religionsphilosophie aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes ableitet (cf. den Titel seines metaphysischen Hauptwerkes), unterlässt er es im Zusammenhang seines Systemes, diese natürlichen Grundlagen selbst

auf Grund der inneren Erfahrung auszuführen. Er beginnt seine Untersuchung sofort mit dem Problem der Realität oder Idealität unserer Vorstellungen (Met. 43 ff.). Um jedoch diesen und den weiteren Auseinandersetzungen folgen zu können, ist es für eine Darstellung und für das Verständnis der Benekeschen Methaphysik notwendig, die Resultate seiner empirischen Psychologie nach seinen speziell psychologischen Schriften, besonders nach dem Lehrbuch der Psychologie (4. Aufl.) und den Psychologischen Skizzen in kurzer Übersicht zusammen zu stellen.

II. Der Ursprung unserer Vorstellungen.

In zwei Hauptpunkten sieht Beneke den Unterschied seiner Auffassung hinsichtlich des Ursprungs unserer Vorstellungen von sonst gebräuchlichen Hypothesen. Einmal leugnet er mit Locke die angeborenen Begriffe. Alle Begriffe entstehen durch Abstraktion und stammen zuletzt aus Anschauungen, sei es der äusseren oder der inneren Wahrnehmung. Locke aber liess noch einen angeborenen Verstand, Willen etc. fortbestehen, weil er die Vermögen und Kräfte der ursprünglichen Seele denen der ausgebildeten Seele analog annahm (Lehrbuch der Psych. § 9). Dagegen behauptet Beneke, dass alle Formen, welche wir in der ausgebildeten Seele wahrnehmen, erst durch eine längere Reihe von Prozessen erzeugt worden sind (§ 10). Zweitens hält es Beneke für einen voreiligen Schluss, für die in ihrer Form einander gleichenden Seelenentwickelungen, z. B. für alle Begriffe, für alle Begehrungen, für alle Wollungen etc., eine Gesamtkraft anzunehmen, durch die sie bewirkt werden sollen. Aus der logischen Einstimmigkeit folgt noch nicht die reelle Einheit ihrer psychischen Grundlage. Vielmehr sind wir nur berechtigt, den einzelnen psychischen Entwickelungen, wie wir sie im Bewusstsein wahrnehmen, einzelne Vermögen und Kräfte unterzulegen (§ 11, Neue Psychol. S. 38).

Wenn Beneke somit mit Herbart übereinstimmt in der Ablehnung der Gesamtvermögen als hypostasierter

Klassenbegriffe, so sieht er sich dennoch genötigt zur Annahme von Seelenvermögen überhaupt (Skizzen II, 11 ff.).

Um das seelische Geschehen oder die seelischen Prozesse zu erklären, müssen wir bestimmte Kräfte oder Vermögen annehmen, die unter gewissen Umständen gewisse Entwickelungen hervorbringen. Solche Vermögen sind aber keineswegs blosse Möglichkeiten, sondern im Innern der Seele in eben dem Masse wirklich, als die durch sie ermöglichten Seelenentwickelungen, die wir beobachten (Lehrbuch d. Psychol. § 20, Anm. 3). Wenn Herbart nun die Seelenvermögen überhaupt leugnet durch Behauptung eines Widerspruchs im Begriff „Vermögen", so lässt er in falscher Weise die metaphysische Untersuchung der einfachen Erklärung von Erfahrungstatsachen vorangehen (§ 12 Anm.). Zwar lassen sich Kräfte nirgends direkt wahrnehmen. Aber ihre Annahme ist ebenso wie in der Naturwissenschaft eine notwendige Voraussetzung, um einen Zusammenhang in die nur bruchstückartigen Erfahrungen zu bringen (§ 20, Anm. 2). Der Begriff des Seelenvermögens ist somit durchaus wohlbegründet und tadellos und wird durch eine genaue Vergleichung der inneren Erfahrungen gefordert (§ 12, Anm.).

Für das ganze Seelenleben nun ist und bleibt die sinnliche Entwickelung die primitive. Die sinnliche Empfindung und Wahrnehmung ist die Grundtatsache des Vorstellungsprozesses (§ 20, Anm. 1, § 53). Um diese zu erklären, müssen wir der Seele sinnliche Urkräfte oder Urvermögen zuschreiben, die schon ursprünglich in der Seele gegeben sind und auf deren Grundlage demnach alle übrigen Kräfte erzeugt werden (§ 19). Obgleich diese Urkräfte auf das Innigste und Unzertrennlichste mit einander in Verbindung stehen, sind sie dennoch gleich anfangs lauter einzelne, weil alle sinnliche Entwickelung nur durch lauter einzelne gesonderte Akte erfolgt, die sich niemals verwirrend mit einander verwischen, sondern erst hinterdrein in nähere Verbindungen treten und dadurch die Fortbildung zum Höheren aller Art bewirken (§ 20, Anm. 1). Diese

sinnlichen Urvermögen bilden nun unter sich mehrere eigentümliche Systeme, die sinnlichen Grundsysteme, deren spezifische Bestimmtheit ursprünglich bedingt ist einmal durch den Sinn, zu dem sie gehören (Auge, Ohr etc.), das andere Mal durch verschiedene Grade der Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit (§ 38, 4). Diese sinnlichen Urvermögen erzeugen aber keineswegs in schöpferischer Weise Wahrnehmungen und Vorstellungen aus sich heraus, sondern sind nur aufnehmende Kräfte, die sich von aussen kommende Elemente aneignen (§ 23, Anm.). Sie sind selbsttätige Strebungen (Neue Psychol. 104). Der Gesichtssinn strebt dem Lichte, der Gehörsinn dem Schalle entgegen, wie der Magen nach Speise verlangt (105, 208). Das Streben der Urvermögen nach Ergänzung und Erfüllung ist ihre Spannung (Lehrbuch der Psychol. § 25).

Das äussere aufzunehmende Element ist der Eindruck oder der Reiz (§ 23). Es gibt im Ganzen fünf verschiedene Reizungs- und Erfüllungsverhältnisse. Je nachdem der Reiz im Verhältnis zu dem aufnehmenden Vermögen entweder zu gering oder gerade angemessen oder in ausgezeichneter Fülle oder allmählich im Übermass oder plötzlich im Übermass eintritt, entstehen Unlust, Vorstellen, Lust, Überdruss, Schmerz (§ 58).

Aus den sinnlichen Urvermögen und ihrer Anneigung der äusseren Reize leitet nun Beneke mit Hilfe von vier Grundprozessen unseren ganzen seelischen Inhalt ab (§ 239).

Durch den ersten Grundprozess werden von der menschlichen Seele infolge von Eindrücken und Reizen, die ihr von aussen kommen, sinnliche Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet (§ 22). Die sinnlichen Reize werden, sobald sie aufgenommen und angeeignet sind, ebenfalls zu psychischen Elementen (§ 23). Da nun von Zeit zu Zeit eine Unfähigkeit, sinnliche Wahrnehmungen zu bilden, eintritt und später wiederum eine neue Fähigkeit zu diesen

Erzeugnissen sich findet, nimmt Beneke einen zweiten Grundprozess an: Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an (§ 24). Die neuen Urvermögen gehen aus dem von unseren Sinnen aufgenommenen Reizen vermöge einer eigentümlichen Umbildung derselben hervor (§ 338). Die Verbindung von Reiz und Vermögen in der sinnlichen Empfindung ist aber eine mehr oder weniger feste; die weniger fest verbundenen Elemente sind beweglich und können von einem Gebiet auf das andere übertragen werden. Der dritte Grundprozess besteht nun darin, dass alle Entwickelungen in jedem Augenblick unseres Lebens bestrebt sind, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegen einander auszugleichen. Z. B. erfährt unser gesamter Vorstellungskreis eine Steigerung durch die Gemütsbewegungen der Freude, des Enthusiasmus, der Liebe, des Zornes und eine Herabstimmung durch Kummer und Furcht (§ 26). Durch dieses allgemeine Ausgleichungsgesetz erklärt Beneke das Unbewusstwerden des vorher Bewussten. Die nicht fest angeeigneten Elemente der bewussten Entwickelungen werden nach den Seiten hin, wo eine unmittelbare Verbindung stattfindet, übertragen. Durch diese Herabstimmung werden die bewussten Gebilde zu unbewussten (§ 28). Die Tatsache der Reproduktion einer seelischen Entwickelung beweist, dass das Entschwinden aus dem Bewusstsein nicht ein Vergehen in Nichts ist, sondern dass sich alles, was in der Seele mit einiger Vollkommenheit gebildet worden ist, auch nachdem es aus der bewussten oder erregten Entwickelung entschwunden ist, in einem unbewussten oder inneren Seelensein erhält. Aus diesem unbewussten Seelensein kann es später wieder in die bewusste Seelenentwickelung eingehen oder reproduziert werden. Das unbewusst Beharrende ist somit nach rückwärts betrachtet eine Spur, nach vorwärts betrachtet eine Angelegtheit oder Vermögen für neue Erregungen. Da nämlich die bewussten oder erregten seelischen Entwickelungen durch Reiz-

entschwinden zu Spuren werden, so sind die Spuren wieder unerfüllte oder freie Vermögen und als solche Strebungen nach Wiedererlangung des Reizes (§ 30). Da aber alle bewussten Seelenentwickelungen im inneren Seelensein fortexistieren, so bestehen alle Kräfte der ausgebildeten Seele aus Spuren der früher erregten Entwickelungen (§ 31). Es hat sogar die Vermutung viel für sich, dass überhaupt nichts wieder in der Seele verloren geht, was einmal mit einer gewissen Vollkommenheit gebildet worden ist (§ 32). Die Vollkommenheit der Spuren richtet sich aber nach der Vollkommenheit der ursprünglichen Bildung (§ 33). Auch von dem Gegeneinanderüberfliessen der beweglichen Elemente bleiben Spuren im Innern der Seele zurück. Diese Spuren begründen alle dauernden Verbindungen, besonders ungleichartiger Gebilde zu Gruppen und Reihen, die Verbindungen zwischen den Eigenschaften eines Dinges, das räumliche und zeitliche Zusammen, die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung, etc. (§ 34). Alle diese dauernden Verbindungen sind somit keine bloss ideellen Verhältnisse, sondern wie die einzelnen psychischen Gebilde etwas reell im inneren Seelenleben Fortexistierendes (§ 34.) Was man bisher also auf ein besonderes Assoziationsvermögen zurückgeführt hat, entspringt nur aus dem Grundgesetz, dass von jeder erregten Entwickelung aus die beweglichen Elemente stets auf dasjenige übertragen werden, was am stärksten mit derselben verbunden oder eins ist (§ 91). Es finden Assoziationen statt nach dem Verhältnis des Zugleich, Nachher, der Ähnlichkeit, des Kontrastes etc. (§ 92).

Liefert der dritte Grundprozess die Kombination und Zusammenbildung ungleicher Gebilde, so leistet ein vierter Grundprozess dasselbe bei gleichen Gebilden: Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Massgabe ihrer Gleichheit ziehen einander an oder streben mit einander nähere Verbindungen einzugehen (§ 35). Die Anziehung der gleichartigen Gebilde verstärkt dabei den Aus-

gleichungsprozess. Dadurch gewinnt die Verbindung an Innigkeit und Festigkeit (§ 35). Bei völliger Gleichartigkeit verschmelzen diese Gebilde zu einem Gesamtgebilde, das uns in dem Masse als eins erscheint, dass wir seiner Zusammengesetztheit gar nicht inne werden (§ 36). Auf dieser Kombinationskraft beruht namentlich die intellektuelle Entwickelung (§ 35 Anm.). Begriffe werden nach diesem Grundprozess gebildet durch die Vereinigung der gleichen Bestandteile konkreter Anschauungen zu einem Akte. Sie sind gleichsam abstrakte Vorstellungen (§ 122 und Anm.). Sie enthalten dasselbe Vorstellen vielfach in sich, was die konkrete Vorstellung nur einmal bietet (§ 123). Der Begriff, als das Aggregat von gleichartigen Spuren, apperzipiert durch Anziehung des Gleichartigen die neugebildete sinnliche Empfindung, so dass diese für uns zum Bewusstsein kommt und klar und bestimmt vorgestellt wird (§ 126).

Diese vier Grundprozesse beherrschen das ganze seelische Leben in allen seinen Teilen. Sie erzeugen die bewusste äussere und innere Wahrnehmung und deren Verbindung. Das Bewusstsein als ganzes ist daher kein angeborenes Vermögen, denn die Empfindungen der zuerst zum Leben erwachenden Seele (beim Kinde) sind noch nicht bewusst. Es entwickelt sich vielmehr erst aus den ursprünglichen Empfindungen, aber ohne Dazwischentreten von etwas Neuem nur vermöge blosser gleichartiger Ansammlungen und der hierdurch bedingten Verstärkung psychischer Gebilde (§ 57). Entwickelt sich aber das Bewusstsein aus den einzelnen sinnlichen Empfindungen, so können diese elementaren Grundlagen nicht absolut ohne Bewusstsein sein. Ihr Bewusstsein ist nur schwach im Verhältnis zu dem ausgebildeten Bewusstsein. Je vollkommenere und zahlreichere Spuren aber angesammelt werden, desto schneller werden die anfangs schwach bewussten Empfindungen zu klarbewussten gesteigert (§ 68, 4). Es lässt sich daher auch gar keine scharfe Grenze ziehen zwischen Bewusstsein und Unbewusstsein (§ 88). Bewusst-

sein ist demnach nichts anderes, als Stärke des psychischen Seins und wird erzeugt durch Vervielfältigung der Urvermögen (§ 57, Anm.).

Die Steigerung des Bewusstseins oder der Erregheit der bestimmten Seelenentwickelungen geschieht nun entweder durch Reize, oder durch innere freie Vermögen, oder durch eine Mischung beider. Die Steigerung allein durch Reize begründet das frischere, durchaus unwillkürliche Hervortreten der Vorstellungen (§ 90). Nur die Frische des Reizes unterscheidet solche Wahrnehmungen von Einbildungsvorstellungen (§ 110). Die Steigerung durch innere freie Vermögen begründet die willkürlichen Einbildungsvorstellungen und die Reproduktion (§ 90). Die Bewusstseinsklarheit ist einer Steigerung ins Unendliche fähig. Aber der geistige Grundcharakter der seelischen Entwickelungen ist schon in den elementaren Empfindungen gegeben, nur zu elementar, um als solcher hervorzutreten (§ 127).

Die innere Wahrnehmung und deren Fortbildung zu Vorstellungen und Begriffen entsteht nun dadurch, dass sich nicht die objektiven Elemente der sinnlichen Empfindungen, sondern die subjektiven Elemente, die wir, die empfindenden Subjekte, zu den von den Objekten kommenden Elementen hinzugeben, nach dem Verhältnis der Gleichartigkeit anziehen Die subjektiven Elemente, die wir aus unserem Innern zu den Empfindungen hinzugeben, werden ebenso wie die objektiven Elemente durch die wiederholte Wirksamkeit der Grundprozesse in eigentümlicher Weise ausgebildet. Die subjektiv einstimmigen Gebilde ziehen sich an und verschmelzen sich. Dadurch wird die geistige Substanz dieser rein subjektiven Gebilde zu höherer Klarheit gesteigert (§ 128). Es bilden sich auf diesem Wege Begriffe von rein psychischen Qualitäten, Formen und Verhältnissen. Ihr Hinzukommen zu besonderen Seelenentwickelungen verstärkt für diese das Bewusstsein, so dass sie aus bloss in der Seele existierenden zugleich zu

vorgestellten werden (Neue Psych. 31). Dadurch wird die Erregtheit seelischer Entwickelungen, denen attributiv oder adjektivisch ein Bewusstseinsgrad zukommt, zu einem substantivischen Bewusstsein von seelischen Entwickelungen (Lehrb. d. Psychol. § 128, Anm.). Durch dieses substantivische Bewusstsein von psychischen Entwickelungen geschieht nun die innere Wahrnehmung. Es gibt somit keinen angeborenen Sinn, auch nicht einen inneren Sinn, sondern die inneren Sinne bestehen in den Begriffen, welche sich auf die psychischen Qualitäten, Formen und Verhältnisse beziehen (§ 129). Diese aus subjektiv gleichen Gebilden entstandenen Begriffe apperzipieren die besonderen Gefühle, Bestrebungen etc. (§ 129). Zum Zustandekommen dieser rein subjektiv begründeten Begriffe bedarf es aber natürlich eines angemessenen Übergewichts der subjektiven Bestandteile in den Seelentwickelungen und ihres subjektiven Zusammenhanges (Neue Psychol. 192—193).

Die höchste und abgeleitetste Form unseres Bewusstseins ist das Selbstbewusstsein oder das Ich (Neue Psychol. 198 ff). Das Ich umfasst unser gesammtes Seelensein. Dieses ist zwar in der innigsten Einheit gegeben (Lehrbuch der Psychol. § 150, Anm.), und alles ist stets in subjektivem Zusammenhang; aber dieser ist nicht immer so stark, dass er in das Bewusstsein eingehen könnte. Deshalb haben wir in unzähligen Fällen die Vorstellung unseres Ich nicht. Sie wird sogar bei keinem Menschen vollständig ausgebildet, so dass unser Vorstellen von uns alles enthielte, was überhaupt in uns vorhanden oder vorstellbar ist (Neue Psychol. 201, 202).

Aus der empirischen Ableitung unserer Vorstellungen sowohl bei der äusseren als bei der inneren Wahrnehmung ergibt sich für Beneke die Ablehnung der Lehre vom Angeborensein gewisser Begriffe. Die Gründe für dieselbe sind keineswegs stichhaltig. Weder die Notwendigkeit gewisser Begriffe noch ihr Freisein von allem aus der Erfahrung Kommenden ist ein Beweis für ihre Apriorität

oder ihr Angeborensein (Skizzen II 345 ff.) Allgemeinheit und Notwendigkeit ist kein vollgenügendes Kennzeichen des apriori vor aller Entwickelung in uns Gegebenen, denn es kann ja auch etwas allgemein und notwendig in jedem Menschen sich entwickeln oder werden (Phil. 38). Beneke will, wie wir wissen, das Vorhandensein von Seelenvermögen überhaupt keineswegs leugnen. Aber angeboren sind der menschlichen Seele nur sinnliche Empfindungsvermögen (Skizzen II 347). Diese nehmen äussere Reize auf und eignen sie für die Bildung von Empfindungen an. Alles Übrige in unserer Seele muss aber erst werden infolge der ihr eigentümlichen Lebensentwickelung (Lehrb. der Psychol. § 293). Ausser den geistig sinnlichen Urvermögen sind aber in gewissem Sinne auch die oben S. 23–26 dargestellten seelischen Entwickelungsgesetze angeboren (§ 293, Anm.). Denn alle Angelegtheiten und Tätigkeiten der ausgebildeten Seele bestehen zwar zuletzt aus Spuren von sinnlichen Empfindungen (§ 295), aber die wiederholten gleichartigen Anregungen von aussen und die hierdurch wiederholten gleichartigen Ausbildungen dieser ursprünglichen Vermögen geschehen mit Notwendigkeit (Skizzen II 347). Infolge der Eigentümlichkeit der menschlichen Empfindungsvermögen und des Verhältnisses derselben zur Aussenwelt müssen nämlich durch Ansammlung gleichartiger Empfindungen Wahrnehmungen und Vorstellungen, müssen durch die Anziehung ähnlicher Vorstellungen Begriffe und müssen durch das Zurücktreten der Begriffe zum Unbewusstsein Verstandesvermögen sich bilden (Skizzen II 348).

Die Entwickelung des menschlichen Seelenseins ist aber nicht allein „An- und Ineinanderbildung“, die in der Aufnahme und Verarbeitung äusserer Reize besteht (Skizzen II 349, Lehrb. der Psych. § 296), sondern „auch, in dem Abstraktionsprozess, Auseinanderbildung“. Durch die innere Ausscheidung des ursprünglich aufgenommenen sinnlichen Stoffes wird die Darstellung reiner und von allem

Empirischen freier Gebilde nicht nur möglich, sondern in gewissem Masse mit Notwendigkeit bedingt (Skizzen II, 350). Es ist deshalb die Alternative falsch, alles in der Seele sei entweder angeboren oder von aussen hineingekommen. Es gibt vielmehr auch psychische Gebilde, die weder angeboren sind, noch von aussen stammen, sondern während der Entwickelung der Seele nach den derselben eigentümlichen Entwickelungsgesetzen entstanden sind (351,27). Solche psychischen Gebilde sind die eigentümlichen Bildungsformen der Begriffe, des Urteils, des Wahren, des Sittlichen etc. (Lehrbuch der Psychol. § 295). Diese Bildungsformen der sich entwickelnden Seele treten freilich zunächst nur in mannigfach konkreter Bestimmtheit, d. h. in enger Verbindung mit dem in ihnen verarbeiteten äusseren Stoff auf. Indem aber bei dem für diese Bildungsformen eingeleiteten Abstraktionsprozess von allen sinnlich aufgenommenen Elementen abstrahiert wird, geht in die Begriffe von ihnen nichts weiter ein, als die Vorstellung der dem menschlichen Geist eigentümlichen Bildungsformen (Skizzen II, 353). Wir gewinnen auf diese Weise einen rein psychischen Inhalt unseres Vorstellens.

Stammt somit auch Alles in der menschlichen Seele aus sinnlichen Empfindungen, so kommt damit doch keineswegs aller Inhalt unserer Vorstellungen aus der Aussenwelt. Denn sowohl die sinnlichen Urvermögen, die die Empfindungen bedingen, als auch die Bildungsformen stammen nicht aus der Aussenwelt, sondern allein aus der Seele (Lehrb. der Psychol. 295, Anm.). Aber trotzdem sind diese Formen erst in der Entwickelung der Seele geworden (§ 295). Auch die drei Begriffe des Seins, des Ineinanderseins und des ursächlichen Zusammenhanges sind keineswegs angeboren, sondern bedürfen gleichfalls der für das Vorstellen und für die Begriffsbildung nötigen Entwickelungen (Skizzen II, 369). Sie unterscheiden sich aber von abgeleiteten und zusammengesetzten Begriffen wie dem des Wahren etc. dadurch, dass das in ihnen vorgestellte

selbst unmittelbar in der ersten psychischen Entwickelung gegeben ist. Für die Bildung dieser Begriffe bedarf es nur des Abstraktionsprozesses. Aus diesem Grunde ist die menschliche Seele sogleich bei dem Erwachen eines klaren Bewusstseins dieser Begriffe mächtig (367). Damit aber der Abstraktionsprozess eintreten kann, muss das Sein der Seele erst mehrere Gestalten annehmen, das Ineinandersein der Seelentätigkeiten und die ursächlichen Verknüpfungen derselben sich öfter wiederholt haben. Also auch diese Begriffe sind abstrahiert von gewissen Formen unseres entwickelten Seelenseins (369). Rein sind diese Begriffe nur dadurch, dass sie diese Formen ganz allgemein, abgesehen von dem sinnlich bedingten Gehalt derselben, fassen. Dass sie sich aber notwendig bei allen Menschen und im Allgemeinen einstimmig bilden, erklärt sich genügend aus der Einfachheit ihrer Bildung (370).

Werden die höchsten Gebilde der Seele nur vermöge steter Wechselwirkung mit der Aussenwelt erzeugt, so enthält die Vernunft bis zu ihren letzten Grundbildungen hin Erfahrungselemente in sich (Phil. 59). Es ist ein Überbleibsel des Scholastizismus, dass Kant den Verstand für das Mass und das erzeugende Prinzip der objektiven Wahrheit hält (Kant 38). Das „Verstehen“ geschieht zwar durch die Begriffe. Aber diese Begriffe werden nicht durch einen hinter den Kulissen stehenden Werkmeister gebildet (Neue Psychol. 35), sondern die Begriffe und Urteile bilden sich durch ihre eigenen Anziehungskräfte (Met. 157, 282). Der Verstand entsteht erst durch die von diesen Bildungen zurückbleibenden Spuren (Met. 157). Psychisches Werden ist aber nur möglich in bewussten oder erregten Entwickelungen (Neue Psychol. 36). Der steife Schematismus der kantischen Erkenntnistheorie entbehrt dagegen alles Lebens (Phil. 82), während in der Entwickelung der menschlichen Seele von irgend einem Mechanismus nicht die Rede sein kann (Lehrbuch der Psychol. § 293, Anm.).

Die irrige Auffassung Kant's von der „Vernunft" als einem irgendwie fertigen System seelischer Formen wird vermieden durch die Unterscheidung von Vernunft in substantieller und in attributiver Bedeutung. Die Vernunft in substantiellem Sinne existiert nicht als ein besonderes, dem menschlichen Geiste angeborenes, irgendwie die Formen des ausgebildeten Geistes an sich tragendes Prinzip (Phil. 58, 60), sondern umfasst die höchsten psychischen Gebilde in allen ihren Formen (Phil. 58). Sie ist erst das Ende der Entwickelung, die aber keinen wirklichen Abschluss findet (Lehrbuch der Psychol. § 299, 301), denn das Ideal der Vernunft, dem wir alle zustreben, erreicht niemand jemals vollkommen (Neue Psych. 248). Dass jedoch überhaupt solche psychischen Gebilde entstehen, liegt freilich an der Vernünftigkeit der Seele. Vernunft in attributiver Bedeutung des Wortes ist nämlich diejenige Eigenschaft der menschlichen Seele, durch die die Erzeugung der höheren psychischen Gebilde möglich wird. Sie bedeutet soviel als die Geistigkeit der menschlichen Seele, die Fähigkeit der menschlichen sinnlichen Urvermögen geistige, vernünftige Gebilde zu produzieren (Lehrb. d. Ps. § 301). Die Geistigkeit oder Vernünftigkeit der menschlichen Sinnesanlagen bildet den graduellen Vorzug der menschlichen Seele vor der tierischen, während die Vernunft als Gesamtheit der höchsten seelischen Gebilde den spezifischen Unterschied beider ausmacht (§ 302). Die menschliche Seele muss daher ursprünglich oder angeboren eine gewisse Eigentümlichkeit besitzen, infolge deren alle höheren Gebilde in ihr erzeugt werden können und gewissermassen müssen, während dieselben in der tierischen Seele nicht erzeugt werden können (Phil. 55). Die Bildung von Verstandeskräften muss schon im Angeborenen allgemein menschlich und mit Notwendigkeit prädeterminiert sein. Aber diese Prädetermination ist keine Präformation (Neue Psychol. 37). Die Ideen und Begriffe sind in keiner Art vor der Abstraktion in uns gegeben oder auch präformiert, höchstens von weitem präderminiert (Phil. 60).

Die Seele ist weder einer tabula rasa, noch mit Anlagen ausgestattet, die irgend wie die Formen der ausgebildeten Seele selbst nur in den äussersten Umrissen vorgebildet enthielten (Lehrb. der Ps. § 293). Die Prädetermination ist vielmehr zu vergleichen mit dem Angelegtsein der Kirsche im Kirschbaum, der Weintraube im Weinstock (Neue Ps. 37), der Rose im Rosenstrauch (Phil. 55).

Beneke leugnet also keineswegs, dass es im menschlichen Geiste gewisse Kräfte, gewisse Formen und mit und in diesen einen gewissen Gehalt des Vorstellens vor aller in der Erfahrung vorliegenden Entwickelung des Geistes gebe. Diese Apriorität begründet die Aktivität der Seele bei Bildung der Vorstellungen, aber beschränkt sich auch auf sie (Phil. 38 Anm.). Es gibt nicht „Erkenntnisse apriori aller Erfahrung" sondern nur Erkenntnisformen apriori aller Erfahrung, das sind die sinnlichen Urvermögen mit ihren angeborenen Eigentümlichkeiten, vermöge deren sie eben solche und keine anderen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe zu bilden geeignet sind (Phil. 38 Anm.). Trotz seiner Annahme, dass in den sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen zwar nicht die Dinge selber, aber doch etwas von den Dingen in uns übergeht (Neue Ps. 95), lehnt Beneke den Sensualismus ab, als ob das von aussen Empfangene das hauptsächlich Bestimmende für die Natur und den Fortgang der psychischen Entwickelung sei. Wie bei der Nahrungsaufnahme die Stoffe in die Natur des Ernährten und in dessen Eigentümlichkeit hineinwachsen (Neue Ps. 96), so sind auch für die psychische Entwickelung das eigentlich Bestimmende die geistigen Urvermögen und die Grundgesetze der menschlichen Seele (97). So „konstruiert die Mathematik, wenngleich apriori der Erfahrung, doch mit Erfahrungselementen nach Gesetzen, welche allerdings gewissermassen als apriori aller Erfahrung gegeben oder dem menschlichen Geiste (in den Grundformen der Sinne) angeboren betrachtet werden können". Nur sind wir nicht im Stande, diese Gesetze rein und unverfälscht

zu erkennen, wie sie apriori aller Erfahrung uns angeboren sind, weil uns die Erfahrung sie nur vermischt mit objektiven Elementen bietet, die wir nicht rein auszuscheiden vermögen (Phil. 79 Anm.)[1].

Nachdem wir den Ursprung unserer Vorstellungen nach Beneke dargestellt haben, gehen wir zur Darstellung seines metaphysischen Hauptwerkes über. Er teilt seine Untersuchung nach dem Inhalt unserer Vorstellungen in drei Hauptteile ein (Met. 37—40):

1. Bestimmung des Verhältnisses zwischen Vorstellen und Sein im Allgemeinen.

2. Untersuchung der mit dem Anspruch auf Realität gegebenen Formen und Verhältnisse.

3. Untersuchung der Überzeugungen vom Übersinnlichen oder Religionsphilosophie.

---

1) In seiner „Metaphysik" nimmt Beneke eine allgemein-menschlich-notwendige Prädetermination an bei dem Kausalgesetz (S. 328 f. S. 282) und bei den religiösen Vorstellungen (371.)

III. Das Verhältnis von Vorstellen und Sein im Allgemeinen.

1. Die Idealität unserer Vorstellungen von der Aussenwelt.

Über das Verhältnis zwischen unseren Vorstellungen und den Dingen gibt es zwei entgegengesetzte Auffassungen. Nach dem Realismus soll den Vorstellungen ein Reales ausser uns entsprechen oder die Dinge an sich sollen mit unseren Vorstellungen übereinstimmen. Nach dem Idealismus haben unsere Vorstellungen nur als Vorstellungen oder als Ideen Realität, denen entweder überhaupt nichts Reales entspricht, oder aus denen wir das Reale nicht genügend erkennen können (Met. 43). Die Entscheidung über den Streit zwischen Realismus und Idealismus lässt sich nur durch Zurückgehen auf das Tatsächliche treffen. Denn allen Beweisen liegt etwas Unbeweisbares oder unmittelbar Gewisses zu Grunde, weil sonst das Beweisen in's Unendliche fortgehen müsste. Die unbewiesen gewisse Grundlage jedes metaphysischen Systems bildet das allgemein menschliche Bewusstsein, von dem sich auch der Philosoph nicht frei machen kann (Met. 49).

Das allgemein menschliche Bewusstsein nimmt sowohl eine Einstimmigkeit als auch eine gewisse Differenz zwischen dem Vorstellen und dem Sein an (Met. 48). Es ist nicht mehr eine Konstatierung, sondern schon eine Deutung und zwar eine falsche Deutung einer Erfahrungstatsache, wenn man den Realismus des gesunden Menschenverstandes als einen groben Realismus auffasst, nach dem die Dinge so sind, wie wir sie vorstellen, oder eine Kongruenz zwischen

Vorstellen und Sein besteht (Met. 44, 48, 112). Vielmehr ist der Idealismus, weit entfernt ein neues Produkt einer zu eitlen Spitzfindigkeiten verirrten Philosophie zu sein, in der gewöhnlichen allgemein menschlichen Überzeugung mit eben der Allgemeinheit und Notwendigkeit begründet als der Realismus (Met. 45). Der natürliche Mensch begnügt sich nämlich nicht mit der sinnlichen Wahrnehmung, sondern legt ihr ein von derselben wesentlich verschiedenes Sein unter. Die Kinder in ihren Spielen und die Völker auf ihrer Kindheitsstufe in ihren Mythologien legen z. B. den sinnlich wahrgenommenen Naturgegenständen menschliche Empfindungen, Überlegungen und Absichten unter (Met. 45). Auch der gebildete Mensch hält die sinnlichen Wahrnehmungen von anderen Menschen keineswegs für ihr ganzes und wahres Sein, sondern legt ihnen ein geistiges Sein unter; jenes fasst er nur als Erscheinung, dieses als das wahre Sein anderer Menschen auf (Met. 46). Dieselbe idealistische Annahme machen wir bei unserer Vorstellung von den Tieren, Pflanzen, ja selbst den unorganischen Körpern, soweit wir ihnen Kräfte beilegen (Met. 46—47). Das natürliche Bewusstsein nimmt also in keinem Falle an, dass es das wahre Sein der Dinge direkt sinnlich wahrnimmt, sondern unterscheidet scharf zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und den Dingen selbst (Met. 48).

Die Notwendigkeit und das Recht des Idealismus gegenüber dem gewöhnlichen groben Realismus ergibt sich auch aus einem Blick in die Geschichte der Philosophie (Met. 50). Im Altertum richten sich die zehn Zweifelsgründe der Skeptiker gegen die Realität der sinnlichen Wahrnehmung und beweisen die durchgreifende Subjektivität des menschlichen Auffassens (Met. 51). Die sinnlichen Eindrücke treffen uns nicht direkt, sondern sind vermittelt durch Licht, Luft etc. (Leib u. Seele 25). Die Verschiedenheit der einzelnen Sinne in ihren eigentümlichen Wahrnehmungen und die Verschiedenheit der Wahrnehmungen bei demselben Sinne zu verschiedenen Zeiten, im gesunden oder

kranken Zustand, beweisen, dass alle Wahrnehmungen nur unsere Wahrnehmungen, Veränderungen unseres Seelenseins sind (Leib und Seele 27, 29, 31, 33). In der neueren Philosophie finden wir eine stetige Steigerung der idealistischen Auffassung. Descartes lehrt die Subjektivität der Empfindungsqualitäten und spricht nur den deutlichen und klaren Vorstellungen, als Grösse, Figur, Bewegung, Lage, Dauer, Zahl und Ähnlichem, objektive Realität zu (Met. 52—53). Locke behauptet in ganz ähnlicher Weise die Subjektivität der sekundären Eigenschaften wie Farbe, Geschmacks- und Geruchseigentümlichkeiten, Töne etc. Diese Eigenschaften sind nichts in den Dingen selbst, als Fähigkeiten, gewisse Empfindungen in uns hervorzubringen, welche Fähigkeiten auf den primären Eigenschaften der Dinge beruhen, der Solidität, Ausdehnung, Bewegung, Zahl und Gestalt (Met. 54). Der ganzen Aussenwelt wird die Realität abgesprochen durch Berkeley, Condillac und Leibniz (Met. 55). Berkeley behauptet die Idealität auch der primären Qualitäten (Met. 56) und leugnet wegen der Heterogeneität des Materiellen und Immateriellen die Realität der Körperwelt überhaupt (Met. 57, 116). Auch Condillac ist entschiedener Idealist und fordert für die Annahme der Realität der Körper erst einen Beweis (Met. 58 u. Anm.). Dogmatisch wird der Idealismus ausgeprägt durch Leibniz (Met. 55, 58). Da nur das Einfache wirklich existiert, so kann nach Leibniz nichts in seiner wahren Existenz ausgedehnt sein. Alle Ausdehnung ist nur ein Schein. Die Monaden sind unausgedehnt wie unsere Seele. Der Schein der Ausdehnung wird dadurch hervorgebracht, dass unsere sinnlichen Vorstellungen verwirrt und dunkel sind, indem sie eine grosse Menge überaus kleiner Akte zugleich auffassen (Met. 59). Der Idealismus hat aber noch zwei Steigerungen erfahren, durch Kant und durch Fichte. Kant dehnt den Idealismus auf die innere Wahrnehmung aus auf Grund seiner Lehre von der Idealität der Zeit als

der Form des inneren Sinnes (Met. 60). Hatte aber Kant noch ein freilich durchaus unbestimmbares Ding an sich als existierend angenommen, so leugnete Fichte jeden äusseren oder objektiven Faktor unserer Erkenntnis und leitete diese rein aus dem vorstellenden Subjekt ab (Met. 61).

Diese Einstimmigkeit unter den Philosophen in dem idealistischen Standpunkt liegt begründet in den Grundverhältnissen des allgemein menschlichen Bewusstseins. Unsere Wahrnehmungen sind uns zunächst nur als unsere Zustände oder Tätigkeiten gegeben (Met. 62). Es gibt keine unmittelbare Erfassung des Aussenseins (Met. 77), sondern nur eine sinnlich bedingte, nur eine Wirkungserkenntnis. Wir haben eine Erkenntnis der Dinge nur durch die Empfindungen und Wahrnehmungen, die die Dinge in unseren Sinnen wirken (Met. 92). Dass es aber überhaupt eine Aussenwelt gibt, die ihrer individuellen Beschaffenheit gemäss die Wahrnehmungen und Empfindungen in unseren Sinnen wirkt, ist die Annahme des Lebens und der Praxis (Met. 92 cf. Leib und Seele 27, Neue Psychol. 96). Für die empirische Wahrheit unserer Vorstellungen genügt es, dass die Wahrnehmungen nach der allgemein menschlich gleichen Norm gebildet werden (Met. 93). Die metaphysische Wahrheit aber wird getrübt durch den subjektiven Faktor bei der sinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Diese nämlich ist ein Produkt aus zwei Faktoren, aus einem objektiven und einem subjektiven. Als Produkt aber kann es weder dem einen noch dem anderen Faktor für sich allein gleichgesetzt werden (Met. 93). Aus diesem Grunde haben wir keine rein objektiven Wahrnehmungen, auch nicht bei den primären Eigenschaften, wie Locke behauptet. Vielmehr haben wir bei Ausdehnung, Figur, etc. ebenso wie bei den sekundären Eigenschaften, neben dem Objektiven ein wesentlich Subjektives (Met. 94). Nun ist es aber unmöglich, das Wahrnehmungsprodukt in seine beiden Faktoren zu zerlegen, um jeden Bestandteil für sich rein darzustellen. Bei einem Versuch der Darstellung des

objektiven Faktors würden wir durch Fortnahme des subjektiven Faktors aus der Empfindung diese selbst als solche vernichten. Wir hätten hier also einen Widerspruch in der Aufgabe (Met. 95). Dasselbe findet statt bei der Forderung, den subjektiven Faktor rein auszuscheiden. Denn die Vorstellungskräfte der Seele sind, ehe sie von aussen erregt werden, unbewusst; sie werden nur bewusst durch den objektiven Reiz (Met. 95). Ein bewusstes Unbewusstes zu bilden, ist aber ein Widerspruch in sich selbst (Met. 96).

Zu der Unmöglichkeit, das Wahrnehmungsprodukt zu zerlegen, kommt hinzu, dass wir nicht wissen, wie viel von den Dingen bei der sinnlichen Wahrnehmung in uns eingeht, und in welchem Verhältnis die zurückbleibenden Eigenschaften zu den wahrgenommenen stehen. Aus der Betrachtung der äusseren Bedingtheit der Farben- und Tonempfindung ergibt sich sogar mit Wahrscheinlickeit, dass das wirklich Wahrgenommene nur etwas sehr Unbedeutendes ist neben den sonstigen Kräften des Dinges (Met. 96, 63, 355). Also nur wenig von den Dingen und dieses auch nur subjektiv vermittelt wird uns offenbar (Met. 97).

Nun wäre es an sich trotzdem möglich, dass unsere Vorstellungen mit den Dingen übereinstimmten, nämlich in dem Falle, dass der subjektive Faktor keine entstellende Veränderung des objektiven Reizes bewirkte, sondern infolge einer besonderen Einrichtung der Natur der Dinge so angemessen wäre, dass er sie rein und unverfälscht darstellte (Met. 97). Da wir aus uns selbst nicht herauszutreten vermögen, ist es freilich unmöglich, direkt eine Vergleichung unserer Vorstellungen mit der Aussenwelt anzustellen (Leib und Seele 34). Aber mittelbar lässt sich nachweisen, dass die Dinge nicht so sein können, wie wir sie vorstellen (Met. 98, Leib u. Seele 229—231). Bei der sinnlichen Wahrnehmung könnte nämlich der subjektive Faktor entweder gleich dem ganzen Ding sein; dann hätten wir in der Wahrnehmung eine Verdoppelung des Dinges, und das Ding selbst wäre gleich der Halbierung der Wahrnehmung.

Oder der subjektive Faktor wäre gleich dem nicht auf uns wirkenden Teil des Dinges, so dass das ganze Ding gleich der Summe aus dem auf uns wirkenden Teil und der subjektiven Auffassungsform wäre; dieselben beiden Faktoren bilden aber auch die Wahrnehmung; folglich wäre dann die Wahrnehmung gleich dem ganzen Ding. In beiden Fällen aber müssten die menschlichen Sinne sämtliche Grundkräfte der Dinge in sich enthalten und ebenso wirken und sich entwickeln können, wie die Dinge wirken und sich entwickeln, z. B. wie die Rose blühen (Met. 98—99). Bei Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen müssten wir ferner „durch Kombination unserer Vorstellungen fm voraus konstruieren können, was sich aus der Kombination der Dinge ergeben werde" (Met. 99). Denn im wahren Sein müssen sich Produkt und Faktoren ebenso decken wie beim Rechnen. Bei der Wahrnehmung aber zeigt das Produkt aus zwei Gegenständen ganz andere Eigenschaften, als sich aus den wahrgenommen Eigenschaften der Faktoren ergeben würden. Z. B. zeigt die Mischung zweier farbloser Gase oder Flüssigkeiten ein hochrotes oder dunkelblaues Produkt, die Mischung zweier bitterer Körper eine auffallende Süssigkeit. Diese Nichtübereinstimmung zwischen Produkt und Faktoren ist aber nur möglich, wenn wir bei den Wahrnehmungen nicht das Ansich der Dinge, sondern nur ihre Wirkungen auf uns auffassen. Was das eine Mal an Kräften des Dinges frei war für die Wirkung auf unsere Sinne, wird das andere Mal gebunden und umgekehrt (Met. 99—100). Einen weiteren Grund für die Phänomenalität des Aussenwelt liefert die Verschiedenheit der äusseren und der inneren Wahrnehmung desselben Gegenstandes. Von einer geschwollenen Hand z. B. habe ich einmal eine innere Auffassung in der Schmerzempfindung und sodann eine sinnliche Auffassung durch das Gesicht etc. Nun liefert uns nach Benekes später auszuführenden Auffassung die innere Wahrnehmung die Ansichauffassung. Folglich

ist die sinnliche Auffassung keine Ansichauffassung (Met. 100—101).

Ist somit eine Übereinstimmung der Dinge mit unseren Vorstellungen nicht nur nicht nachweisbar, sondern durch bestimmte Gründe als unmöglich zu beweisen, so müssen wir uns bei dem Resultate begnügen, dass was wir vorstellen, immer nur wir selber sind oder in diesem Augenblicke werden (Leib und Seele 34). Was in der Aussenwelt mit unserem Vorstellen übereinkommt, ist uns ewig unbekannt (Leib und Seele 35). Das äussere Sein ist auf keine Weise in seinem Ansich zu erreichen (Met. 146). Unsere Vorstellungen von ihm haben nur in uns oder als Ideen-Realität (Met. 64).

Ist das äussere Sein uns aber nur in unserem Vorstellen gegeben, und sind wir nicht in der Lage aus unserem Vorstellen herauszutreten, so ist zu untersuchen, ob unsere Erfahrung nicht überhaupt durch und durch nur ein Produkt unseres Verstandes ist (Leib und Seele 37). Durch Bejahung dieser Frage würde der Idealismus auf die höchste Spitze getrieben, denn dann hätten wir nur Vorstellungen und wären in keinem Punkte im Stande, das Sein oder das Ding an sich irgend wie zu erreichen (Leib und Seele 39). Die Unmöglichkeit des vollen oder ganzen Idealismus ergiebt sich für Beneke aber schon aus dem Widerspruch dieser Annahme gegen das allgemeinmenschliche Bewusstsein (Met. 65). Es ist eine unumstössliche Tatsache, dass wir sowohl den Begriff des Seins haben, als auch das Sein unterscheiden von dem Vorstellen. Wir machen einen Unterschied zwischen unseren Vorstellungen, indem wir die einen nur als subjektive Zustände oder Modifikationen unseres Seins betrachten, anderen dagegen darüber hinaus eine Realität zuschreiben (Met. 65.) Wie nun unsere Einbildungskraft kein neues Material schaffen kann, sondern die einfachen Elemente ihrer Phantasiegebilde aus der Wirklichkeit entnehmen muss, so kann auch der Verstand nichts absolut erdenken, sondern nur zergliedern und wieder verbinden.

Er kann die Elemente seiner Denkprodukte nur durch die Erfahrung erhalten, durch Anschauung des konkreten Gegenstandes. Folglich muss sich für jeden einfachen und eigentümlichen Begriff die grundlegende Anschauung in der Erfahrung nachweisen lassen. Nun ist der Begriff des Seins einfach und eigentümlich und lässt sich aus diesem Grunde nicht einmal definieren. Also muss uns das Sein in irgend einer Anschauung des Seins gegeben sein. Wir müssen in irgend einem Punkte eine absolut wahre Erkenntnis haben (Met. 66 - 67). Ist das Sein in der äusseren Erfahrung nicht zu erreichen, so muss es uns an einem anderen Punkte gegeben sein (Met. 67), und es ist die Frage, „wie und auf welchem Punkte uns dasselbe gegeben ist" (Met. 68.)

2. Die Realität unserer Vorstellungen von uns selbst.

Das Recht des Idealismus ergab sich uns aus der Unmöglichkeit, aus unseren Vorstellungen heraus zu einem ausserhalb derselben gelegenen Sein zu gelangen (Met. 68). Es giebt aber ein Sein, bei dem wir nicht aus unserem Vorstellen hinauszutreten brauchen, das uns vielmehr in unserem Vorstellen selbst gegeben ist (Met. 69). Alles Vorstellen ist selbst ein Sein, eine Tätigkeit unserer Seele und gehört somit zu unserem Seelensein (Leib und Seele 40 -41). Hier haben wir nicht eine Zweiheit von Vorstellen und Sein, sondern das Sein geht in die Wahrnehmung direkt ein und ist in ihr enthalten. Bei der inneren Wahrnehmung kommt durch das Vorgestelltwerden nicht etwas Fremdartiges, das Sein Entstellendes hinzu, sondern die Seelentätigkeit selber wird Vorstellung von sich selber (Met. 69, Leib und Seele 49). Indem wir eine Vorstellung, ein Wollen, ein Fühlen vorstellen, bleiben jene psychischen Realitäten unverändert, und keineswegs wird dieses Sein bei seiner Vergleichung mit der Vorstellung in ein blos Vorgestelltes verwandelt, sondern bleibt ein ebenso reines Sein, als es war vor dem zufälligen Vorgestelltwerden (Leib u. Seele 43. 44).

Die Vorstellungen von unserem eigenen Sein entstehen nun durch die innere Wahrnehmung. Die Selbstauffassung oder innere Wahrnehmung geschieht aber keineswegs, wie Kant annimmt, durch einen inneren Sinn, der die Zeit als eine dem wahrgenommenen Sein fremde Form hinzubringen soll. Kants Lehre vom inneren Sinn ist vielmehr eine psychologische Erdichtung (Met. 70. 71. 139). In Wirklichkeit geschieht die Selbstwahrnehmung nicht durch die Form der Zeitanschauung, sondern wie oben S. 27 ausgeführt ist, durch die apperzipierenden Begriffe, die durch kein angeborenes Vermögen, sondern aus den entsprechenden psychischen Entwickelungen heraus rein vermöge der Anziehungs- und Ausgleichungsverhältnisse derselben gebildet sind (Met. 71, 72. Anm). Die innere Wahrnehmungsfähigkeit ist nicht von vorneherein der menschlichen Seele angeboren, sondern muss sich erst durch eine lange Reihe von Prozessen bilden. Die inneren Wahrnehmungsvermögen bestehen in den auf die psychischen Qualitäten, Formen, Verhältnisse etc. sich beziehenden Begriffen (Neue Psychol. 31). Die Form des Zeitlichen wird aber nicht durch diese Begriffe zur inneren Wahrnehmung hinzugebracht. Diese Begriffe von den psychischen Formen sind vielmehr als Begriffe gegen jede Zeitbestimmung gleichgiltig (Neue Ps. 57, Met. 73). Denn bei der Bildung der Begriffe wird ja alles ausgeschieden, was nicht der im Begriff enthaltenen Allgemeinheit entspricht (Met. 73 cf. Leib und Seele 48). Sind aber die inneren Auffassungsvermögen aus den pschisychen Entwickelungen selbst heraus entstanden, so bringen sie zu dem wahrgenommenen Sein keine fremde Form hinzu. Nicht das Sein oder der Inhalt der seelischen Entwickelung wird verändert, sondern nur die Form ihres Bewusstseins (Met. 75, Neue Ps. 61). Das Sein tritt durch die Verstärkung der auffassenden Vermögen in unser Bewusstsein aus einem noch nicht bewussten Zustande, wie wir ihn z. B. beim Kinde haben (Met. 72). Die Begriffe von psychischen Formen und Verhältnissen verstärken die konkreten psychischen

Entwickelungen, so dass sie aus bloss in uns existierenden Akten zugleich zu vorgestellten werden (Neue Ps. 57).

Da sich aber in der Selbstauffassung das wahrgenommene Sein erhält und durch die apperzipierenden Begriffe in keiner Art etwas Fremdartiges in die Wahrnehmung hineinkommt, so ist unsere Selbstauffassung absolut wahr (Met. 75).

Der dogmatische Idealismus Fichtes bringt zu der kantischen Begründung nichts neues hinzu. Fichte bezweifelt zuerst wegen der Unerreichbarkeit des Seins die Existenz von Dingen an sich und leugnet sodann dogmatisch das Eingehen eines objektiven Elementes in unsere Erkenntnis. Diese Vertauschung der Skepsis mit der negativen Behauptung beruht aber auf einem willkürlichen Machtspruch des Philosophen. Seine Auffassung bedarf also keiner besonderen Widerlegung (Met. 73–74).

Von dem Sein, das wir bei der inneren Wahrnehmung bei bewussten seelischen Entwickelungen erreichen, ist aber noch zu unterscheiden der Begriff des Seins und seine Beziehung auf das Vorstellen (Leib und Seele 52). Der Begriff des Seins ist als solcher eine Vorstellung und an die Urteilsformen gebunden (Leib und Seele 53). Er bildet sich also wie jeder andere Begriff aus konkreten psychischen Entwickelungen. Sobald diese ins Bewusstsein treten, ist uns ein Sein und das Verhältnis der Vorstellung zum Sein gegeben in der konkretesten Wirklichkeit. Der Begriff des Seins und des Verhältnisses von Vorstellen und Sein ist erst abstrahiert aus den konkreten Verhältnissen (Leib und Seele 54 cf. Met. 76).

Bestätigt wird die absolute Wahrheit der Selbstauffassung dadurch, dass wir im Stande sind, in unserem eigenen Sein das Produkt aus den Faktoren zu berechnen und überhaupt alle metaphysischen Begriffe und Verhältnisse widerspruchslos in uns aufzuweisen (Met. 123). Jede spätere Entwickelung zeigt sich mit den zu ihr zusammengeflossenen früheren, oder das Produkt mit seinen Faktoren, einstimmig

(Phil. 24). Allein bei der Psychologie gibt es darum die begreifende Konstruktion, die uns bei der Erkenntnis der äusseren Natur fehlt (Met. 123, Neue Ps. 51). Erfordert die metaphysische Wahrheit Einstimmigkeit zwischen dem Vorstellen und dem Sein, so kann die volle Wahrheit unseres Vorstellens nur soweit reichen, als unser Sein reicht. Was wir metaphysisch wahr vorstellen sollen, das müssen wir werden können, und indem wir es vorstellen, wirklich werden oder sein (Met. 123). Hieraus ergibt sich der Massstab für die Erkenntnis anderer Dinge ausser unserer Seele, falls es solche überhaupt gibt: wir können fremde Dinge nur soweit wahr vorstellen, als wir ihres Seins mächtig werden, als wir ihr Sein in uns nachbilden können (Met. 124).

Ist uns durch die innere Erfahrung in unserem eigenen Sein das Ding an sich erreichbar, so handelt es sich nun um die weitere Frage, ob es ausser diesem Sein überhaupt noch ein fremdes Sein gibt, ob den Erscheinungen von der Aussenwelt wirklich Dinge an sich entsprechen, und wenn dies der Fall ist, wie weit wir sie zu erkennen vermögen.

3. Realität der Aussenwelt. Grenzen der metaphysischen Erkenntnis.

Da wir ein unmittelbares Wissen nur von unserem Seelensein haben, so kann alles Wissen von einem Sein ausser uns nur vermittelt entstehen und zwar nur durch das einzige unmittelbar Gegebene, unser Seelensein, vermittelt werden (Leib und Seele 57). Eine unmittelbare Erfassung des Aussenseins ist nämlich deshalb unmöglich, weil sowohl die Wahrnehmungen der Aussenwelt als auch dasjenige, was wir den Wahrnehmungen etwa gegenüberstellen mögen, immer nur unsere Vorstellungen sind (Met. 77). Ihrem Begriff nach setzt zwar die Vorstellung ein Vorgestelltes voraus. Aber die äusseren Wahrnehmungen sind uns zunächst nicht in ihrer Beziehung auf ein anderes Sein

gegeben, sondern nur als Modifikationen unseres Seelenseins, und es handelt sich eben darum, ob den Wahrnehmungen noch über unser Sein hinaus etwas entspricht (Met. 78). Dass unseren äusseren Wahrnehmungen aber überhaupt etwas entspricht, ist die allgemein-menschliche Annahme. Jedem auf die Spitze getriebenen Idealismus stellt sich das allgemein-menschliche Bewusstsein mit unüberwindlicher Kraft und siegreich entgegen. Auch Berkeley und Fichte vermögen sich ihm praktisch nicht zu entziehen, sondern müssen eine Aussenwelt annehmen, die unmittelbar für die Begründung der menschlichen Erkenntnis mitwirkt (Met. 113). Das allgemein-menschliche Bewusstsein, das im letzten Grunde entscheidet bei der Frage nach der Realität einer Aussenwelt, ist aber sehr zusammengesetzt und vielfach dunkel. Es bedarf deshalb für die philosophische Erkenntnis einer klareren Ausprägung (Met. 114, Leib und Seele 104 Anm.).

Die Sinneswahrnehmungen enthalten den Grund unseres Wissens von einer Aussenwelt; aber nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar bringen sie uns dieselbe zum Bewusstsein. Nicht das Sein der Aussendinge geben sie uns, sondern nur die Veranlassung, dasselbe zu erschliessen. Dieses Sein ist keineswegs eins und dasselbe mit den Sinneswahrnehmungen, sondern ein zweites zu ihnen Hinzugekommenes (Leib und Seele 110). Sowohl dem groben Realismus (Met. 91), als dem subjektiven Idealismus gegenüber behauptet der natürliche Realismus nicht eine völlige Übereinstimmung oder Nachbildung des wahrgenommenen Seins durch unsere Wahrnehmungen, sondern nur ein gewisses X der objektiven Beziehung, ein Gewirktsein der Wahrnehmung durch ein Sein ausser uns, ein Übergehen gewisser Elemente aus diesem Sein in unsere Wahrnehmung (Leib und Seele 119). Die sinnliche Wahrnehmung liefert jedoch nur abgerissene Elemente; das aus ihnen erschlossene Sein soll dagegen das ganze der Wahrnehmung zu Grunde liegende Sein nachbilden und ist etwas von der Wahr-

nehmung wesentlich Verschiedenes, nur auf Veranlassung und in Berechtigung ihrer rein innerlich Gebildetes (Leib und Seele 120). Die sinnliche Wahrnehmung und das Sein stehen daher nur in einem subjektiven Verknüpfungsverhältnis (Leib und Seele 82). Da uns aber das Sein nur im Selbstbewusstsein gegeben ist als unser Seelensein, so können wir das Material für das untergelegte Sein nur aus unserem Seelensein nehmen (Met. 90, 83).

Die Verknüpfung von sinnlicher Wahrnehmung und innerem Sein ist nun ermöglicht durch die doppelte Auffassung die wir von uns selbst haben (Met. 79). Wir nehmen uns unmittelbar wahr durch das Selbstbewusstsein und sinnlich durch die äussere Auffassung unseres Leibes. Im Unterschied von den sonstigen sinnlichen Wahrnehmungen sind die Wahrnehmungen unseres Leibes uns stets gegenwärtig und verändern sich parallel mit den Auffassungen des Selbstbewusstseins (Met. 80). Die äussere und innere Wahrnehmung von uns selbst assoziieren sich nun vom ersten Lebensaugenblicke an und erreichen durch die häufige Wiederholung einen sehr starken Grad der Verknüpfung (Met. 79, 80), bis sie die Stärke der notwendigen Zusammengehörigkeit erlangt haben, so dass die Vorstellung eines objektiv Verbundenen eintritt (Skizzen II, 280). Wie wir aber bei uns selbst die sinnliche Wahrnehmung mit einem Sein verbunden sehen, so beziehen wir alle sinnlichen Wahrnehmungen auf ein Sein (Skizzen II, 283). Diese Unterlegung eines Seins unter die sinnliche Wahrnehmung wird von dem Kinde zunächst unbewusst und instinktartig vollzogen und gewinnt erst allmählich an Sicherheit (Met. 82). Den Massstab für die Unterlegung bildet die Gleichheit oder Ungleichheit der äusseren Wahrnehmungen mit den Wahrnehmungen unseres Leibes. Wir stellen uns darnach die Aussenwelt vor in stetiger Abstufung von dem uns ähnlichsten Menschen bis zu den Tieren, Pflanzen und der unorganischen Welt hinab (Met. 82). Diese subjektive Unterlegung findet ihre Bestätigung in den Vorstellungsweisen der ungebildeten

Völker, die sich bei den Kindern wiederholen (Met. 90), indem sie den Aussendingen menschliches Seelenleben unterlegen. Erst eine lange Zeit der Erfahrung gehört dazu, um die Grenzen für diese Unterlegung richtig zu ziehen (Met. 84). Dem wesentlichen Inhalt nach beruht die Annahme einer Aussenwelt bei dem Philosophen auf denselben Motiven, wie bei dem Kinde in den ersten Lebenstagen (Met. 87, 117). Der Philosoph erkennt aber in der instinktiven Unterlegung einen Schluss nach Analogie. Was wir in einem Falle, bei der doppelten Auffassung von uns selbst, wahrgenommen haben, vermuten wir bei unzählig vielen Fällen (Met. 87). Dieser an sich unsichere Schluss erreicht aber eine sehr hohe Gewissheit durch die wiederholten Bestätigungen unserer auf diese Unterlegung begründeten Folgerungen und Erwartungen (Met. 88). Dass diese Bestätigungen aber nicht durch Vorspiegelungen der Einbildungskraft entstanden sind, ergibt sich daraus, dass unsere Erwartungen nie völlig oder ganz genau eintreten (Met. 89). Durch die immer neuen Bestätigungen unserer Erwartungen in den Erfahrungen jedes Augenblickes hat unsere Überzeugung von einer Aussenwelt die höchste Gewissheit, welche, die Gewissheit der analytischen Urteile ausgenommen, überhaupt für das menschliche Erkennen möglich ist (Leib und Seele 101, 95). Was man fälschlich einen Glauben an die Realität der Aussenwelt genannt hat, ist in Wirklichkeit nur die Unklarheit, mit der die einzelnen Glieder der Verknüpfung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und innerem Sein gedacht werden. Es ist das werdende Wissen im Unterschied vom Glauben, ein unvollkommener begründetes Urteilen (Leib und Seele 106, 105). Es wird aber ein Wissen, sobald die Verknüpfung von Vorstellen und Sein die Form eines Schlusses angenommen hat (Leib und Seele 105).

Zu diesem positiven Beweis der Realität der Aussenwelt fügt Beneke noch einen Beweis „von mehr negativem Charakter" hinzu. Gewisse Elemente der sinnlichen Wahr-

nehmung lassen sich nicht aus unserem Seelensein ableiten (Met. 117). Die sinnlichen Wahrnehmungen enthalten in ihren frischen sinnlichen Reizen ein gewisses Element im Voraus vor allen Einbildungsvorstellungen, das nicht von einer Seelentätigkeit der anderen mitgeteilt werden kann. Die Quellen dieses objektiven Elementes haben wir somit notwendig ausserhalb der Seele zu suchen in demjenigen Aussensein, dass wir der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde zu legen veranlasst sind (Leib und Seele 121). Die besonderen Eigentümlichkeiten in der Wahrnehmung werden durch ein gewisses aus den Dingen in dieselben übergegangenes „So" bestimmt (Leib und Seele 122). Die Rose an sich ist verschieden von dem Ansich der Nessel und der Diestel (Met. 105). Gewisse Eigentümlichkeiten des Dinges bewirken, dass es z. B. diese Bestandteile des Lichtes verschluckt und jene zurückwirft (Met. 97). Auch die Verschiedenheit unserer Sympathie und Antipathie im Verhältnis zu den wahrgenommenen Gegenständen und des Gefühls des Erhabenen und Schönen ist objektiv begründet (Leib und Seele 125—126). Erfordert aber die genügende Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung die Annahme von Dingen, so haben Berkeley und Fichte Unrecht in ihrer Leugnung der Realität der Dinge. Bei Kant findet sich einerseits ein Schwanken, ob unseren Wahrnehmungen überhaupt Dinge ausser uns entsprechen, andererseits redet er mit der grössten Bestimmtheit von ihren Wirkungen auf uns (Kant 65, 66). Jedenfalls hat Kant das dem Subjekt gegenübergestellte Objektive nicht streng nachgewiesen und dadurch die Realität der Aussenwelt ungewiss gemacht (Kant 46). Macht aber die Unerkennbarkeit der Aussenwelt bei Kant ihre Realität höchstens problematisch, so leugnet Fichte sie dogmatisch ohne zu der kantischen Beweisführung neue Gründe ins Feld zu führen (Met. 74, 114). Berkeley dagegen stützt seine Annahme der Nichtexistenz der Aussenwelt auf die Heterogeneität der materiellen und geistigen Welt (Met. 115). Er

hält es für unmöglich, dass das körperlich Ausgedehnte auf das geistig Unräumliche eine Wirkung ausübe. Es ist aber gerade die Frage, ob diese von Berkeley angenommene Ungleichheit wirklich besteht. Die sinnlichen Wahrnehmungen existieren doch als solche nur in unserem Geiste. Also besteht die Verschiedenheit des Ausgedehnten und Immateriellen zunächst nur in der Vorstellung. Dagegen ist das Sein der Aussendinge uns unbekannt. Es besteht daher die Möglichkeit, dass dieses Sein nicht so wesentlich verschieden von dem Sein unserer Seele ist, dass es vielmehr ebenso immateriell ist wie die Seele. Hierfür ist es gerade ein Beweis, dass die Dinge in der Tat Wirkungen auf uns auszuüben im Stande sind. Dass die Dinge aber nicht nur möglicherweise sondern auch tatsächlich unserer Seele ähnlich sind, ergibt sich für Beneke aus dem positiven Nachweis, dass wir das den Wahrnehmungen untergelegte Sein von unserem Seelensein hergenommen haben (Met. 116). Fassen wir aber das Aussensein als immateriell, so fällt die Schwierigkeit einer Einwirkung des Materiellen auf das Immaterielle fort (Met. 115).

Steht die Realität der Aussenwelt für Beneke aus psychologischen und erkenntnistheoretischen Gründen fest, so handelt es sich weiter um die Frage, wie weit gibt es eine metaphysische Erkenntnis der Dinge. Eine volle metaphysische Erkenntnis gibt es nur bei unserm eigenen Seelensein. Die Psychologie ist deshalb allein im Stande, für ihre Anschauungen und Konstruktionen volle und innere Wahrheit zu gewinnen, während sich die Wissenschaft von der äusseren Natur an einer äusserlichen Auffassung, an einem blossen Buchstabieren von Erscheinungen genügen lassen muss (Neue Psychologie 51). In der Psychologie gelangen wir durch Beobachtung des Seelenlebens zur Erkenntnis der allgemeinen Grundgesetze der seelischen Entwickelung. An der Hand dieser Grundgesetze sind wir im Stande, auch das nicht beobachtete und nicht zu beobachtende Seelenleben in den Bereich unserer Erkenntnis zu ziehen. Es ist dieselbe

Berechnung nach rückwärts und vorwärts, die wir in der Astronomie haben (Philos. 52). Die Erkenntnisse von den elementaren Entwickelungen und den inneren Kräften der Seele gehen zwar weit über die innere Erfahrung hinaus sind aber trotzdem aus und nach der Erfahrung gebildet in genauem Anschlusse und mit steter Prüfung derselben (Philos. 54). Die Konstruktionsmöglichkeit ist also nicht, wie Kant es annimmt, auf die Mathematik beschränkt, sondern gilt in der Psychologie in der gleichen Art (Philos. 71). Infolge der Berechenbarkeit der seelischen Entwickelungen liegt nun unser ganzes Seelensein unserer Erkenntnis offen (Met. 181—183.) Dabei behauptet Beneke von dem erschlossenen Seelensein einmal, dass es als ein nur abgeleitetes weniger gewiss ist, als das unmittelbar wahrgenommene, das andere Mal, dass es trotz des Erschlossenseins ebenso gewiss ist (Lehrbuch d. Psychol. § 20, Met. 181, 183, 189).

Wesentlich anderer Art als die Erkenntnis unseres eigenen Seelenseins ist die metaphysische Erkenntnis der Aussenwelt. Bei den Aussendingen gibt es keine volle metaphysische Erkenntnis. Aber darum ist noch keineswegs eine Erkenntnis überhaupt ausgeschlossen, vielmehr haben wir eine mannigfach abgestufte Analogieerkenntnis (Met. 101 ff). Bei den sich auf die Aussenwelt beziehenden Vorstellungen müssen wir nämlich zwei Momente unterscheiden, erstens die Sinneswahrnehmungen und zweitens das aus den Sinneswahrnehmungen erschlossene, ihnen untergelegte Sein (Leib und Seele 109, 111). Das untergelegte Sein ist von unserem eigenen Seelensein hergenommen; es gehört zu derselben Gattung des Seins, das wir direkt und metaphysisch wahr vorstellen (Met. 102). Also stellen wir auch in dieser Verbindung das Sein metaphysisch wahr vor (Leib und Seele 111). Die Vorstellungen des aus den Sinneswahrnehmungen erschlossenen Seins sind somit Ansichvorstellungen (Leib und Seele 112). Wir sind also im Stande, überhaupt metaphysische Erkenntnisse bei der Aussenwelt zu gewinnen. Jedoch gibt es innerhalb dieser

metaphysischen Erkenntnis verschiedene Abstufungen (Met. 102). Die Norm für die metaphysische Erkenntnis ist die Fähigkeit, das fremde Sein in uns nachzubilden (Met. 101, Leib und Seele, Vorrede S. XXII § 10), oder dieses Sein zu werden; ebenso wie bei der Selbstvorstellung die metaphysische Wahrheit darauf beruht, dass das Sein direkt in die Vorstellung eingeht (Leib und Seele 114). Wir stellen z. B. die Empfindungen eines Freundes nur dann vollkommen wahr vor, wenn uns dabei so zu Mute wird, wie dem Freunde zu Mute war (Met. 125). Vollkommen wahr stellen wir deshalb nur das Sein der uns am nächsten stehenden Menschen vor, und auch dies nur in einzelnen Momenten. Von den ferner stehenden Menschen scheidet uns schon die Ungleichheit der Anlagen und der Bildung (Met. 102). Bei den Tieren hört auch die Gleichheit der menschlichen Gattung auf. Die sinnlichen Urvermögen sind wesentlich von den menschlichen verschieden (Met. 103). Bei den Pflanzen entschwindet das eigentlich Psychische; dennoch nehmen wir hier eine Lebenskraft an mit einer gewissen Empfänglichkeit und gewissem Vermögen der Rückwirkung, der Reproduktion etc. (Met. 104). Sogar in der anorganischen Natur, die am weitesten vom Menschen entfernt ist, gibt es noch Substanzen, Kräfte, Tätigkeiten, Zustände (Met. 105). Alle Kräfte in der anorganischen Natur, die Schwerkraft, die Kraft der Undurchdringlichkeit, die elektrische und magnetische Kraft, sind nicht durch irgend einen Sinn wahrgenommen, sondern nur ergänzende Unterlegungen, die von unserem Seelensein hergenommen sind (Neue Psychol. 26, Leib und Seele 117). Stellen wir somit alles Sein nur unserem Seelensein analog vor, so darf man in gewissem Sinne mit Leibniz das Wesen aller Dinge, auch der körperlichen, in seelischen Kräften erkennen (Met. 105). Die Dinge unterscheiden sich von einander metaphysisch nur durch die höhere oder geringere Individualisation und Kräftigkeit der Urvermögen oder der aus ihnen gebildeten Grundsysteme (Met. 106, 108).

So können wir am Leitfaden der Wirkungserkenntnisse, der Erscheinungen, das Sein an sich der Aussenwelt dem in uns selber erkannten in stetiger Abstufung anreihen (Met. 116). „Was in den Dingen reell existiert, sind gewisse innere Kräfte, unseren Seelenkräften analog, aber je tiefer wir hinabsteigen, in eben demselben Masse wie die sinnlichen Wahrnehmungen, durch die sie auf uns wirken, denselben unähnlicher“ (Leib und Seele 216). Ist somit die äussere, materielle Naturansicht nur für unser Vorstellen wahr, so ist die innere dynamische Naturansicht an sich wahr (Leib und Seele 217). Jene ist die Grundlage für die Naturwissenschaft, diese die Grundlage für die Naturphilosophie (Met. 178). In der äusseren Naturerkenntnis können wir von eigentlicher Wissenschaft nur soweit reden, als uns die Erscheinungen der Natur auf Gesichtsbilder zurückzuführen gelungen ist, denn die Wahrnehmungen des Gesichtssinnes besitzen allein die für eine wissenschaftliche Durchbildung erforderliche Klarheit und Bestimmtheit (Leib und Seele 142 f), aber die Naturwissenschaft bleibt dabei immer innerhalb der Erscheinungen. Die Naturphilosophie dagegen eröffnet uns erst das innere Verständnis der äusseren Natur durch die innere Konstruktion (Met. 178). Um diese zu erreichen, müssen wir beachten, in wie weit sich die in der Selbstbeobachtung erkannten Formen und Gesetze auch für die Erklärung der körperlichen Entwickelungen anwenden lassen (Phil. 24). Dadurch erreichen wir statt der fremden, willkürlich ersonnenen Formen und der fremden willkürlich ersonnenen Ordnung der Natur bei Schelling und seiner Schule die natürlichen Formen und die natürliche Ordnung (Kant 72). Stimmt Beneke mit Schelling zwar in der Übertragung der psychischen Entwickelungen auf die körperliche Natur überein, so unterscheidet er sich doch von ihm in drei Punkten. 1. Die Übertragung der geistigen Formen und Gesetze auf die äussere Natur geschieht nicht konstitutiv durch einen Machtspruch der Identität zwischen Geist und

Natur, sondern nur versuchsweise; die Gewähr für die Richtigkeit der Anwendung bietet erst eine vielfach wiederholte sorgsame Vergleichung dieser Hypothese mit den Tatsachen der Erfahrung. Diese Vergleichung bietet allerdings eine der Gewissheit nahekommende Wahrscheinlichkeit. 2. Beneke behauptet keine Identität zwischen den Formen des Erkennens und des Seins, sondern nur eine möglicherweise und wahrscheinlicherweise stattfindende Gleichheit zwischen den Formen des einen Seins und denen eines anderen Seins. 3. Diese Übereinstimmung ist aber nicht zu erwarten für die Formen und Gesetze des höchst entwickelten seelischen Seins, die Erkenntnisformen, sondern nur für die Formen der mehr sinnlichen psychischen Entwickelungen, und auf der anderen Seite nicht für die niederen Naturgebiete, die physikalischen und chemischen Erscheinungen, sondern nur für die dem menschlichen Sein näher liegenden Gebiete, „wie die des menschlichen und der übrigen tierischen Körper" (Phil. 25, Met. 179– 180).

Im ersten Hauptteil seiner Metaphysik hatte sich Beneke die Aufgabe gestellt, das Verhältnis zwischen dem Vorstellen und dem Sein im allgemeinen zu bestimmen. Er ist zu dem Resultate gekommen, dass wir in der inneren Erfahrung, die ihre Ergänzung in der inneren Konstruktion findet, unser Seelenleben absolut wahr ohne fremde Beimischung erkennen, dass wir von der Aussenwelt jedoch in den sinnlichen Wahrnehmungen nur eine Wirkungserkenntnis besitzen, die aber durch die Unterlegung seelischen Seins unter die Wahrnehmungskomplexe, wenn auch nicht zu voller, so doch zu analoger metaphysischer Erkenntnis wird. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit der Metaphysik als Psychologie (cf. Met 413) und Naturphilosophie; über die Möglichkeit der Religionsphilosophie wird am Anfang des dritten Hauptteiles besonders verhandelt (Met. 361 ff). In dem zweiten Hauptteil gibt nun Beneke eine Art spezieller Erkenntnistheorie, indem er die Untersuchungen über die Formen und Verhältnisse unserer Seele mit den erkenntnis-

theoretischen Untersuchungen über die Realität oder Idealität der mit dem Anspruch auf Objektivität gegebenen Formen und Verhältnisse verbindet.

Da unsere Seele das einzige Ding an sich ist, das wir direkt erkennen, so müssen sich alle objektiven Formen und Verhältnisse in unserm Seelensein vorfinden. Die Möglichkeit anderer, ausserseelischer Formen und Verhältnisse wird zuzugestehen sein. Dieselben entziehen sich aber unserer genaueren Erkenntnis.

Die hier nur in ihrem ersten Drittel abgedruckte Darstellung der Metaphysik Benekes erscheint zu gleicher Zeit vollständig, wie sie auch der Fakultät bei der Promotion vorgelegen hat, im Verlage von E. S. Mittler & Sohn, Berlin.